LOS HOMBRES de la historia 116

La Historia Universal
a través de
sus protagonistas

Zoroastro

Gherardo Gnoli

Centro Editor de
América Latina



LOS HOMBRES *de la historia* 116

La figura de Zoroastro y los orígenes de la religión que lleva su nombre son dos problemas históricos que, en buena medida, no han sido resueltos aún. Inclusive no existe total acuerdo sobre la cronología que le corresponde, variando las opiniones de los especialistas entre los comienzos del milenio I a.C. y los siglos VI o V a.C. Puede afirmarse en cambio que el zoroastrismo surgió en los vastos territorios sudorientales del altiplano, entre la cadena del Hindukush y las regiones actuales del Sistán y del Beluchistán, en un ambiente histórico ya dado a la sedentarización, en el que las unidades más importantes de la estructura vertical de la sociedad estaban constituidas por el clan y la tribu y la economía muy primitiva era de tipo agrícola pastoral.

Si Zoroastro fue realmente un personaje histórico o sólo un mito, como se discute todavía, importa menos que el análisis del movimiento religioso que tomó su nombre y que en el curso de los siglos conquistaría el mundo iránico y difundiría la fama de su fundador hubiera éste existido o no, convertido en prototipo del sabio oriental, en la órbita clásica y helenística.

De allí que, personaje real o simbólico, Zoroastro es de todos modos uno de los más grandes protagonistas de la historia.

Figura compleja, el Zoroastro que tuvo fortuna en el mundo griego, helenístico y cristiano primitivo, no sería tan distante del Zoroastro histórico. El taumaturgo, el psicólogo, el iniciado conocedor de los secretos de los dos mundos que la antigüedad clásica dejó en herencia a la cultura occidental, y la figura del Profeta anunciador del nacimiento del Rey Salvador, hunden sus raíces en la más antigua tradición iránica. Este o aquel retrato de Zoroastro estuvieron determinados naturalmente por los intereses prevalecientes entre los griegos y los cristianos de donde se puede concluir que al sabio oriental y a su gran fortuna se debería dedicar un capítulo de la historia de lo "irracional" en la civilización.

Lograda la paz entre el Zoroastro iránico y el helenizado su figura aparece, en conclusión, más unitaria, no ya auténtica y falsa al mismo tiempo ni singularmente contradictoria, desapareciendo así uno de los más oscuros problemas históricos: el de la constitución y desarrollo de una presunta y casi voluntaria ficción.

Esta obra ha sido publicada originalmente en Italia por Compagnia Edizioni Internazionali S.p.A. - Roma Milán

Director Responsable: Pasquale Buccomino

Director Editorial: Giorgio Savorelli

Redactores: Lisa Baruffi, Mirella Brini, Ido Martelli, Michele Pacifico.

116 - Zoroastro - La Civilización de los Orígenes

Este es el tercer fascículo del tomo La Civilización de los Orígenes (Vol. 2). La lámina de la tapa pertenece al tomo La Civilización de los Orígenes (Vol. 2) del Atlas Iconográfico de la Historia Universal

Ilustraciones del fascículo Nº 116:
Alinari: p. 83 (3).
Biblioteca Nacional Central, Florencia: p. 82 (1).
British School of Archaeology in Iraq, Londres: p. 63 (2).
British Museum, Londres: p. 62 (1).
Centro Scavi dell'IsMEO, Roma: pp. 58-59 (1,2,3); p. 60 (1,2); p. 72 (1,2).
Editions Arthaud, París: p. 72 (3); p. 75 (4).
Museo Arqueológico, Estambul: p. 66 (2).
Museo Nacional de Arte Oriental, Roma: p. 65 (1,2); p. 75 (2).
The Oriental Institute University of Chicago: p. 65 (3,4); p. 72 (4).
Rapho C. Deffargue, París: p. 76 (1,2).
Las Fotografías de las páginas 66 (1) y p. 75 (1) han sido reproducidas por cortesía de M. Roman Ghirshman. Se agradece al profesor G. Tucci que ha permitido la publicación de las fotografías del Centro Scavi dell'IsMEO y del Museo Nacional de Arte Oriental de Roma. V. L. Vanden Berghe y el editor E. J. Brill, Leiden han autorizado la publicación de las fotografías de las páginas 68 (1) y 79 (1).

Traducción de Antonio Bonanno

Centro Editor de América Latina S. A.
Piedras 83 - Buenos Aires
Hecho el depósito de ley
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina
Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Sebastián de Amorrortu e Hijos S. A. - Luca 2223, Buenos Aires, en septiembre de 1970.

Zoroastro

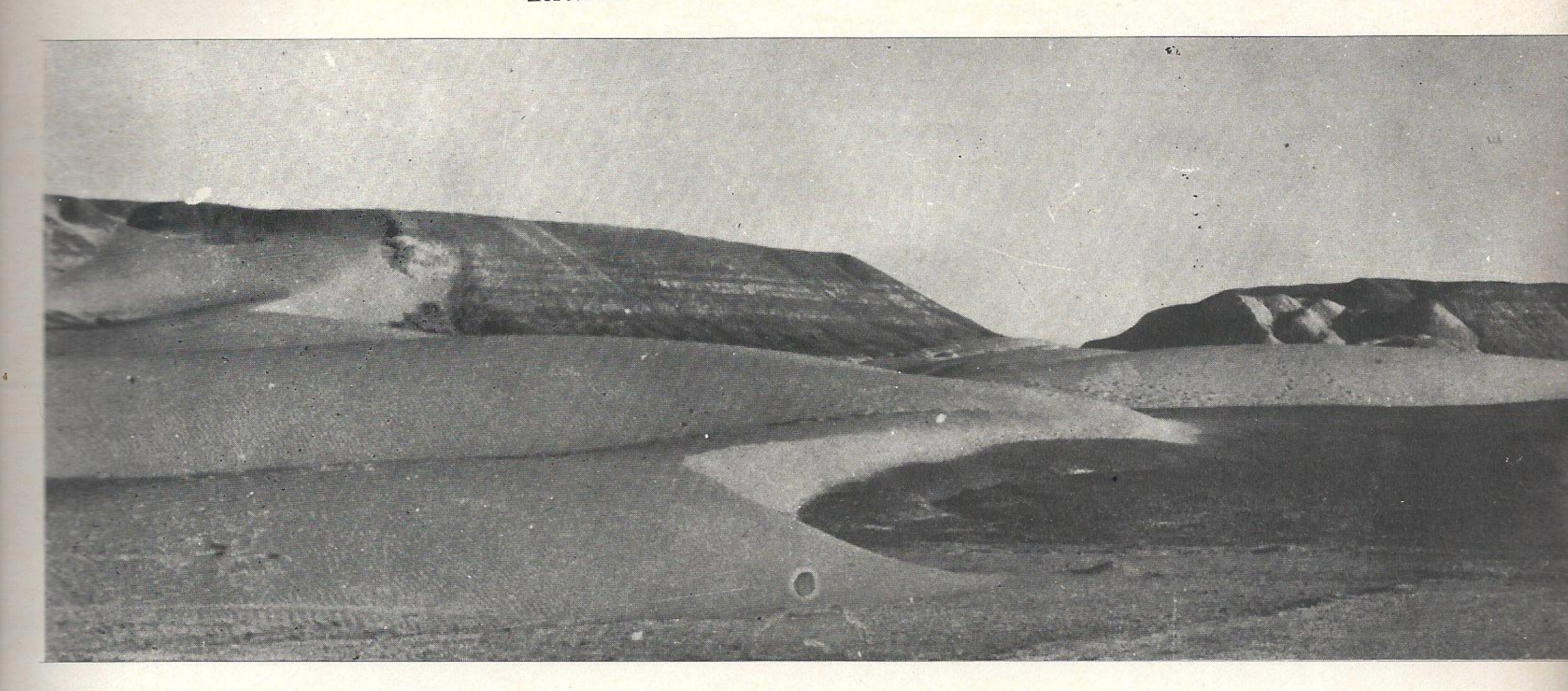
Gherardo Gnoli

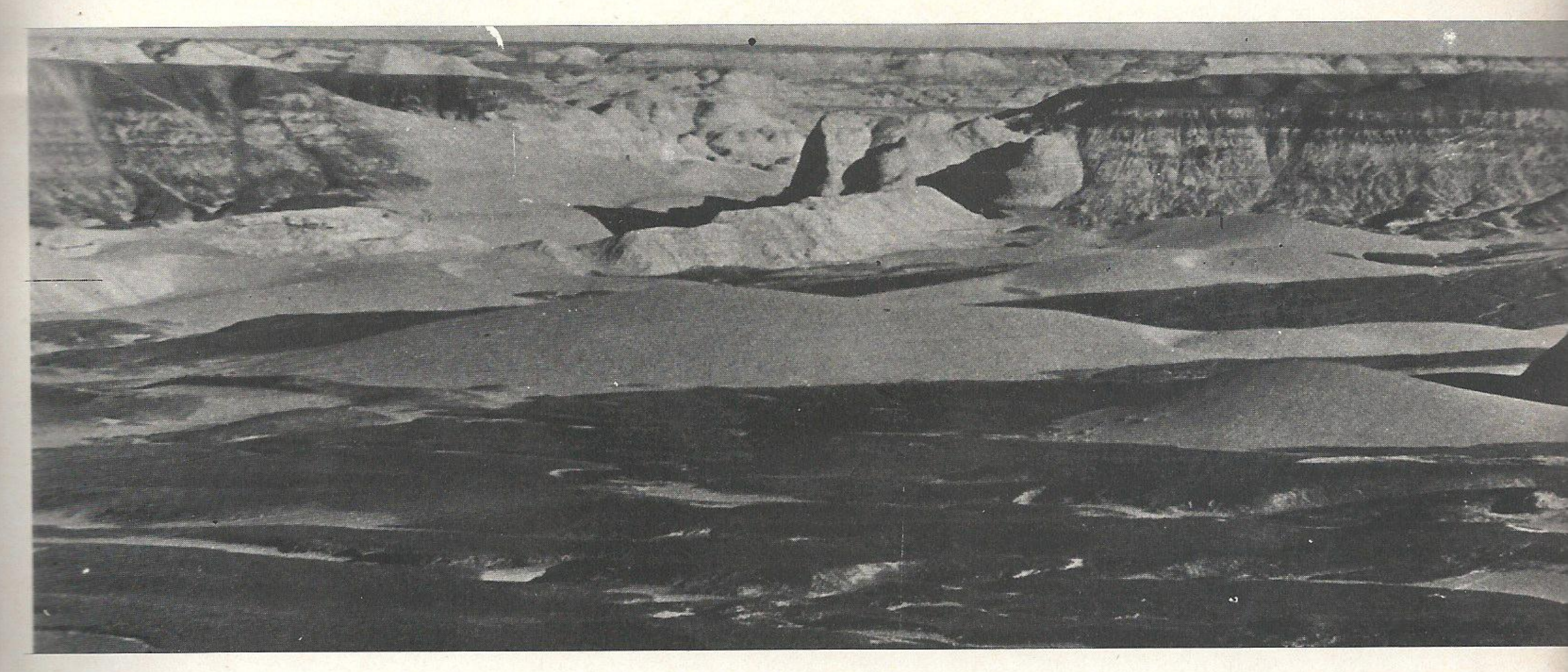
La presentación de la figura de Zoroastro (ésta es la forma más difundida del nombre, derivada del griego, pero la forma más cercana al original iránico, es Zarathushtra, o Zaratrustra, que tuvo resonancia en Europa por el *Así hablaba Zarathustra*, de F. Nietzsche) puede hacerse en maneras diversísimas: el lector lo comprenderá muy fácilmente. Aquí el autor ha seguido el criterio de proporcionar al público los términos esenciales de las cuestiones que la investigación histórica y filológica se ve obligada a abordar; de ilustrar en modo sintético los puntos principales y lo que él considera el núcleo de la doctrina zoroastriana; de presentar la figura de Zoroastro entre Oriente y Occidente —en primerísimo lugar por lo que la misma ha representado en la cultura griega y helenística—, tratando de brindar una reconstrucción sintética y más homogénea de la que a menudo se halla en las obras especializadas. El lector debe considerar que el hablar de Zoroastro de ninguna manera puede significar hacer una biografía —hasta existen dudas acerca de la historicidad de este "protagonista"— y que lo único positivo es ilustrar las ideas, los conceptos, los problemas, que en la historia de la civilización están ya definitivamente relacionados con esta figura. En este ensayo el autor prescinde voluntariamente de una historia del zoroastrismo como religión fija en sus dogmas y en sus doctrinas teológico-filosóficas, que se afirmara bajo la dinastía sasánida (226-651 d.C.) como iglesia de estado, y que sobreviviera, luego de la conversión al Islam de la Persia conquistada por los árabes, entre las exiguas comunidades mazdaicas del Irán, y sobre todo, entre aquellas que emigraran a India (los parsos; de donde proviene el nombre de parsismo que se da al mazdeísmo de nuestros días).

La época y la patria de Zoroastro

La figura de Zoroastro y los orígenes de la religión que lleva su nombre son dos problemas históricos que, en buena medida, no han sido resueltos aún. La historia y la filología de los últimos ciento cincuenta años se interesaron largamente en estos enigmas, proporcionando de tanto en tanto las soluciones más diversas y contradictorias en cuanto a la época en que Zoroastro habría vivido, a su ambiente histórico, y a la naturaleza misma de su obra, al significado de su enseñanza, etcétera; por lo que, por una parte, se ha sostenido el origen medo de Zoroastro, o iránico noroccidental, y por al otra, su origen bactriano, sogdiano o corasmio, o iránico nororiental; por una parte se ha pensado en una cronología muy alta, hacia los comienzos del milenio I a. C., y por la otra en una cronología baja, hacia el siglo VI o V a. C. Además se ha puesto de relieve el carácter "profético", reformador, innovador de su enseñanza, que habría revolucionado a un antiguo sistema religioso de tipo naturista, pariente cercano de la religiosidad de la India antigua o de los Vedas, y por la otra se lo ha considerado como una figura tradicionalista y conservadora, enemiga de ciertas novedades. No sólo esto, sino que se ha llegado, en base a razonamientos muy bien fundados, a negar que haya existido nunca un personaje histórico de este nombre. A la pregunta espontánea de cómo ha sido posible formular tantas opiniones opuestas, se debe responder que el estado y la naturaleza de las fuentes, de las que hoy puede disponer el historiador, son tales que dan lugar a un verdadero nudo de intrincadísimos problemas de todo tipo: de contenido, exegéticos, históricos. Las fuentes pueden dividirse, groseramente, en dos grandes grupos, las iránicas y las clásicas, sobre todo griegas. Tanto unas como otras se ubican en períodos cronológicamente largos, pero mientras las griegas cubren en realidad un lapso no superior a algunos siglos, agrupándose esencialmente en los períodos helenístico y clásico, las iránicas pertenecen a épocas tan diversas que plantean, como es natural, el problema de su continuidad y de su tradición con urgencia y gravedad particulares. El período cubierto por las fuentes iránicas puede ser tal vez superior a los quince o dieciséis siglos, desde el siglo VI —si no más— a. C. al siglo X d. C. Los dos núcleos principales en los que las mismas se reparten son el Avesta, el libro sagrado del zoroastrismo, y la literatura religiosa en lengua pahlávica o medio-persa. El Avesta, conjunto de escritos heterogéneos de varias épocas que no fueron registrados por escrito antes del siglo IV d. C., contiene un pequeño grupo de textos, los *Gatha* (Cantos), que la tradición atribuye al mismo Zoroastro y que, aun en el examen filológico, resultan los más arcaicos de toda la colección que nos llegara en modo muy fragmentario. Las partes más antiguas del Avesta no proporcionan, es cierto, ningún elemento seguro para una cronología absoluta, pero permiten, mediante la constatación de la total ausencia en las mismas de toda referencia al imperio medo o persa, fijar un término *ante quem* para la obra de Zoroastro, que entonces se puede datar con absoluta certeza antes del siglo VI a. C. Los autores griegos que hablan de Zoroastro, atribuyéndole una fecha, colocan al sabio oriental seis mil años antes que Platón o Jerjes o cinco mil años antes de la guerra de Troya: así Xanto el Lidio, Eudoxo de Cnido, Aristóteles, Plutarco. Se trata, naturalmente, de una datación mística, que no tiene nada de histórica, pero que sin embargo, resulta de gran importancia porque se relaciona con una tradición iránica, de la que se halla un eco en el *Denkart*, antología religiosa zoroastriana del siglo IX d. C., que fija la fecha de la creación espiritual del profeta seis mil años antes de su nacimiento material. Resulta evidente, entonces, que la noticia recogida por los griegos deriva de esta tradición, de la que se puede deducir que ya era conocida y difundida en el siglo V a. C.; hecho este del máximo interés, que atestigua en cuanto a una notable antigüedad de la figura "histórica" de Zoroastro. Es decir que en el siglo V no sólo ya se había difundido tal transposición mítica, si no que se había difundido a tal punto fuera de los confines iránicos que había sido acogida por los griegos.

La tradición zoroastriana más tardía, aquella documentada en la literatura pahlávica en plena época islámica, sitúa a Zoroastro doscientos cincuenta y ocho años antes que Alejandro Magno, y recientes investigaciones tienden a restituirle a la misma aquel

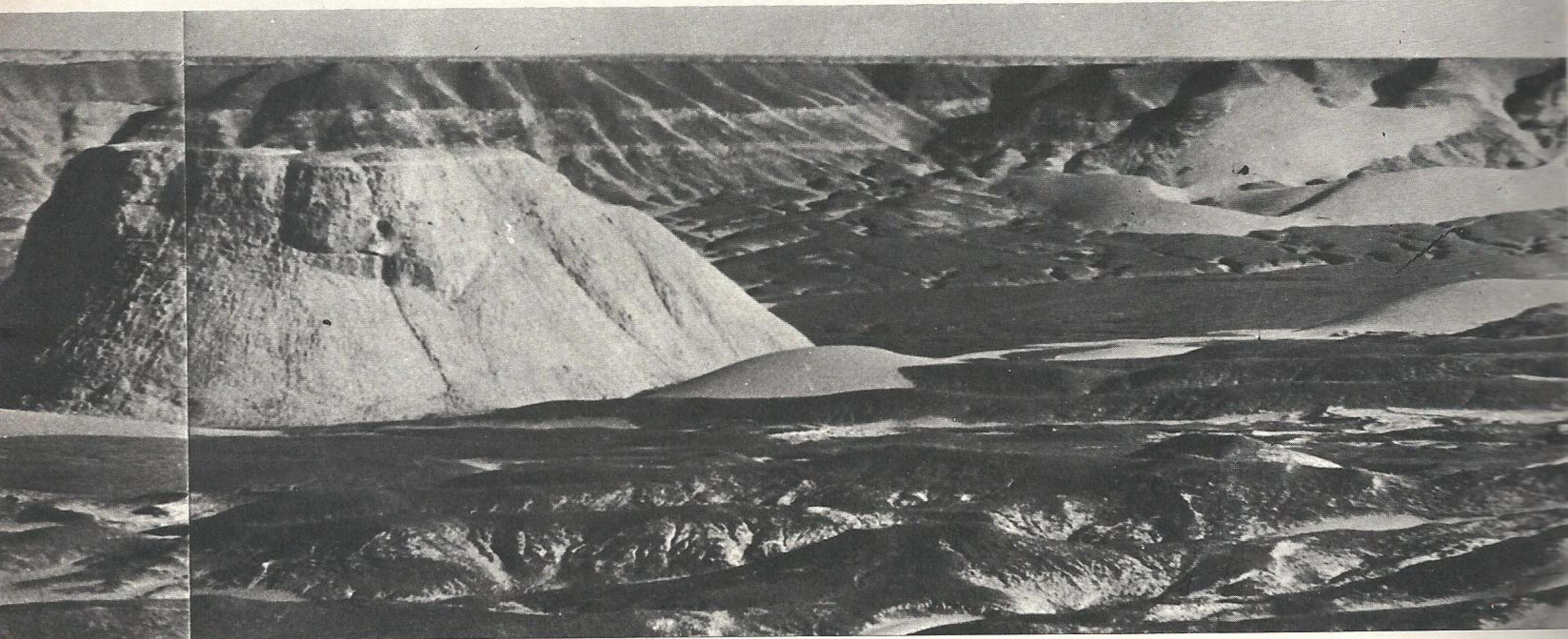








1



2



3

En las páginas precedentes:

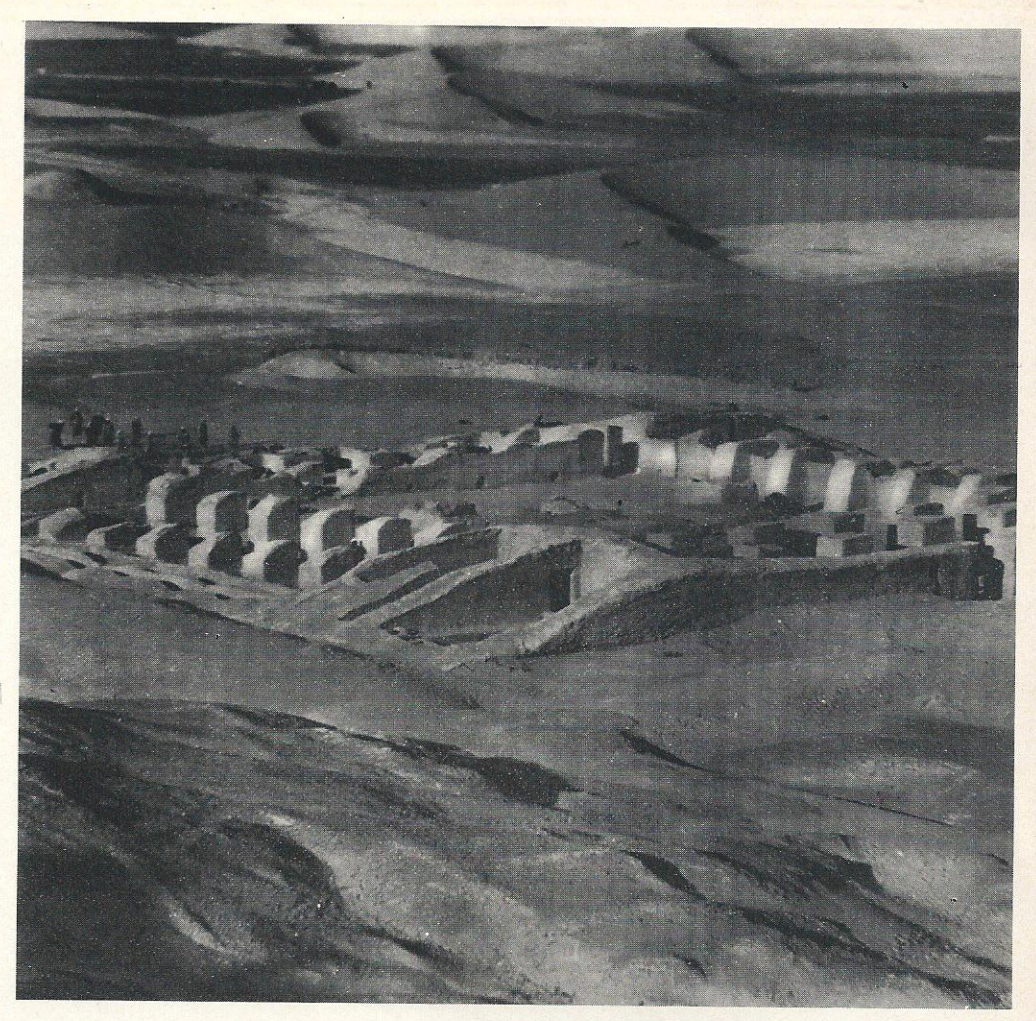
1. Dahan-i Ghulaman: el "paso de los esclavos" (Centro de Excavaciones del IsMEO).

2. Dahan-i Ghulaman. La zona sudoeste (Centro de Excavaciones del IsMEO).

3. Dahan-i Ghulaman. Vista de edificios no excavados en la parte oeste de la ciudad (Centro de Excavaciones del IsMEO).

1. Dahan-i Ghulaman. El edificio sagrado Nº 3 (Centro de Excavaciones del IsMEO).

2. Dahan-i Ghulaman. La corte este del edificio Nº 3 (Centro de Excavaciones del IsMEO).



1



2

valor de autenticidad que muchas veces había sido puesto en duda por numerosos estudiosos. En base a esta tradición se han propuesto estos tres ciclos de fechas para la vida de Zoroastro: 630-553, 628-551 y 618-541, a. C. Sin embargo, restan algunas dificultades. Primera entre todas: si Zoroastro vivió efectivamente en este período, entre 630 y 541 aproximadamente, y si entonces, a este período se deben remontar los *Gatha*, ¿cómo se explica que en estos textos, como también en las otras partes más arcaicas del Avesta, no se halle ninguna noticia y tampoco ninguna mención del imperio de los medos, ya extendido con toda probabilidad a las regiones orientales del altiplano iránico, o de las zonas occidentales del Irán? ¿Cómo se explica que estos textos carezcan de todo eco, aún lejanos, de la estructura política instaurada por los pueblos medos, de la civilización urbana ya difundida en Media y en Persia, de los sucesos, a menudo excepcionales, que habían preparado la expansión y la afirmación de la potencia iránica en occidente? Son interrogantes a los que sería posible dar respuestas satisfactorias con sólo retrodatar en algunos decenios la cronología en cuestión. La cual, por otra parte, parece ser que debe descartarse también por el hecho, recientemente revelado, de que la cifra de 25 años antes que Alejandro sólo tiene *apariencia* de historicidad y de precisión, ya que se funda en un cálculo histórico totalmente arbitrario.

Pero si muchas son las incertezas acerca de la época de Zoroastro, no lo son menos aquellas acerca del ambiente histórico en el que éste habría actuado y vivido, aun cuando ya se puede rechazar, en base a muchas consideraciones históricas y lingüísticas, la tesis del Zoroastro medo u occidental, fundada en una tardía tradición iránica, de época sasánida, que situaba en la Media Atropatence, el actual Azergagian, el centro sacro de la región y la patria del profeta, o en la simple homonimia entre el Vishtaspa avéstico, el príncipe protector de Zoroastro, y el Vishtaspa aqueménida, padre de Darío I, o en consideraciones de carácter lingüístico, tendientes a clasificar la lengua del Avesta como una lengua iránica noroccidental.

En realidad, ya se puede considerar cierto que la lengua en que están escritos los *Gatha*, los diecisiete himnos que constituyen la parte central del Avesta, atribuidos al mismo Zoroastro, es iránica oriental. Pero aparte del asunto lingüístico, existen claras pruebas históricas de que el ambiente que se refleja en estos antiguos textos no pueden ser otro que el del Irán oriental: la toponomástica de los *Gatha* así como de las otras partes arcaicas del Avesta, es totalmente oriental; el ambiente social en que se ve nacer la primitiva comunidad zoroastriana es también ciertamente oriental. Se puede decir en efecto que el mismo ignora una civilización urbana propiamente dicha, como ya debía haberse desarrollado, si bien dentro de ciertos límites, en las regiones occidentales, en Media y en Persia, en contacto con las civilizaciones superiores del Cercano Oriente; y que, como se ha dicho, no se tienen vestigios de las estructuras políticas que allá se afirmaron. A comienzos del siglo VII el fenómeno de sedentarización de las tribus medas y persas se disponía aceleradamente a dar sus resultados más conspicuos, con la creación de monarquías militares modeladas según las de los estados vecinos, Urartu, Elam, Asiria.

Entonces, sería posible establecer que Zoroastro vivió en Irán oriental preaqueménida y muy probablemente, antes de que los Medos extendieran su poder hacia el este, en regiones tales como Areia, Margiana, Bactriana, Sistán, pero todo ello es, en realidad, un resultado un tanto magro: el Irán oriental tiene una extensión muy vasta, desde las estepas del Asia central soviética a los territorios que confinan con la región del Sind y con el Océano Índico; en época antigua desde Corasmia, desde Fergana, desde Sogdiana, a Bactriana, a Areia, a Margiana, a Drangiana, a Aracosia, a Gedrosia, es decir, hasta las regiones meridionales del Sistan, de Belukistán, de Mekrán. La opinión actualmente difundida entre los especialistas ubica a Zoroastro en una de las regiones nororientales, en Corasmia, entendida por algunos en un sentido muy lato, en Sogdiana o en Bactriana. En favor de la tesis militarían estos argumentos: esta región habría podido efectivamente ser la sede de una sociedad fundada en una economía esencialmente agrícola-pastoral, como la que se refleja en los *Gatha*, y se prestaría en modo particular a ser identificada con la Airyana Vaejah (la Eranvej de los textos pahlávicos), "el espacio ario", en un segundo tiempo mitizado, donde se habría desarrollado la obra de Zoroastro según la tradición. Investigaciones recientes tienden a trasladar decididamente hacia el sudeste iránico a la patria del profeta y a la cuna de la religión, entre la cadena del Hindukush y el Sistán, el territorio ahora dividido entre Irán y Afganistán, que comprende las antiguas provincias del imperio aqueménida que se denominaban Drangiana, la región en torno a la cuenca lacustre del Namun y Aracosia. En favor de la hipótesis sistánica estaría un pasaje del historiador Diodoro Siculo, que se remonta a Hecateo de Abdera, un contemporáneo de Alejandro, que rectamente interpretado transmitiría la figura de un Zoroastro legislador de los ariaspaos, un pueblo que el macedónico encontró en su marcha hacia oriente, establecido cerca del extremo meridional del río Hilmand, en la región del Hamun, la antigua Drangiana, o de los Arianoi, nombre "étnico" que era una designación que abarcaba a los pueblos del Irán sudoriental (arianos, en las fuentes griegas). Este testimonio clásico es de la mayor importancia, ya que se remonta al período en que el Irán oriental fue descubierto efectivamente por los griegos, mediante las expediciones de Alejandro; y es natural entonces que desde que los historiadores y los geógrafos griegos tuvieron conocimiento directo de los vastos territorios orientales del derrotado imperio asiático, llegaran a occidente las primeras noticias históricamente atendibles acerca de Zoroastro.

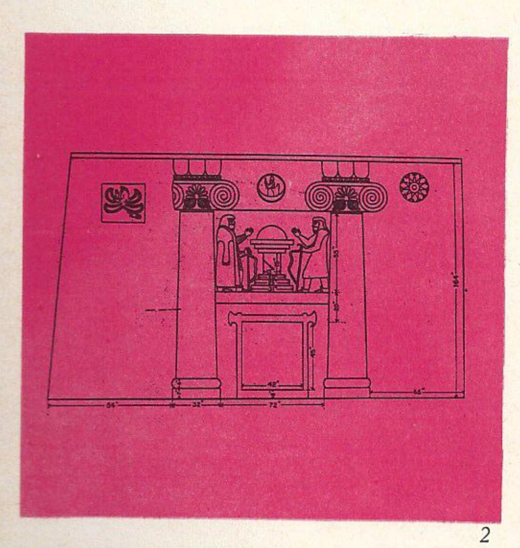
Herodoto, que también escribiera con mucha exactitud sobre las costumbres y la religión de los persas, jamás mencionó al personaje que había impreso sus huellas tan profundas en la espiritualidad del entero mundo iránico, y se debe aguardar a Ctesias, el médico griego de la corte aqueménida a quien la crítica moderna ha desvalorizado injustamente, para tener las primeras noticias sobre la figura de Zoroastro, envuelta en el mito y en la leyenda. En efecto, a Ctesias debe remontarse la tradición, que tuviera gran fortuna en el medioevo, que representa a un Zoroastro, rey de los bactrianos, derrotado por los soberanos asirios, Nino y Semíramis. Por otra parte, el testimonio de Diodoro Siculo, que presenta a Zoroastro como legislador de los ariaspaos, un pueblo conocido por los griegos por sus leyes justas y por su particular grado de civilización, o de los arianoi, halla numerosas confirmaciones a la luz de una reciente revisión de la tradición zoroastriana en Drangiana. La leyenda de Zoroastro, que coloca el nacimiento material del profeta en Sistán, y que está documentada en época muy tardía, en el libro VII del *Denkart* (siglo IX d. C.) adquiriría así un aspecto de mayor historicidad y confirmaría la tesis sistánica y una nueva integración del material mítico-legendario de las luchas entre Irán y Turán, trama esencial de la época nacional hasta pleno período islámico. Este material, que se halla documentado en los *Yasht* avésticos más antiguos (himnos a entidades divinas) presentaría, en una investigación de su toponomástica, la que a menudo sólo es considerada simbólica, un fondo histórico que tuvo por teatro principal justamente a la región del Hamun. La época conjetural en que estos mitos eran historia (por lo menos en parte) se ubica en los siglos —cuántos no se puede decir con precisión— anteriores a la conquista aqueménida. La trama de esta historia está constituida esencialmente por las luchas perennes de las poblaciones sistánicas por la conquista y el control de las fuentes de agua y por la creación y el mantenimiento de vastos sistemas de canalización, que hacían posible una economía de tipo agrícola-pastoral y la misma cría de bovinos. Y esta última es una constatación muy importante, si se piensa que uno de los motivos que indujeron a localizar el ambiente social en el que habría actuado Zoroastro en la Corasmia preaqueménida fue la necesidad de individualizar en las regiones iránicas orientales un país en el que fuera posible la cría del ganado no sólo menor



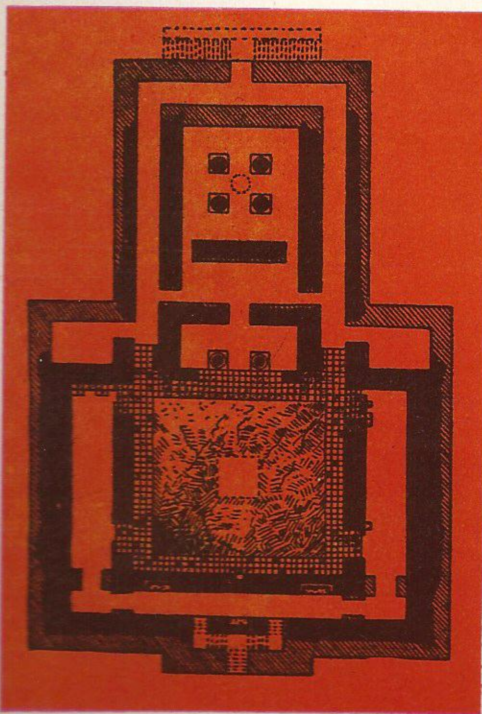
1. Personaje con el barsom *en la mano. Plaqueta de oro procedente del tesoro del Oxus (Bactriana). VII-VI siglo a.C. Londres, British Museum.*

2. Reconstrucción de las decoraciones de la fachada de una tumba rupestre de Gizqapan (Kurdistan iraquense). Segunda mitad del siglo VII-primera mitad del siglo VI a.C. De J. C. Edmonds, en "Iraq", I (1934).

3. Planta de un templo del fuego en Susa. De K. Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum, *Leipzig, 1941.*



2



3

sino del bovino sobre todo. La sociedad gáthica, en efecto, atribuye al bovino una gran importancia, signo de que en la economía primitiva de aquellas tribus iránicas esta especie de ganado era particularmente apreciada porque constituía el elemento fundamental e indispensable. Por lo que muy probablemente el ambiente histórico de Zoroastro fue esta región sudoriental del altiplano iránico, donde por largo tiempo se mantuvieron las antiguas tradiciones relacionadas con santuarios locales muy venerados: una región aislada de las grandes rutas de comunicación que desde el occidente iránico llevaban a las provincias orientales, y de allí al Gandhara o a la India noroccidental; una región que se unía al resto del mundo iránico oriental, a Areia, a Aracosia y entonces a Bactriana, por la que era prácticamente su única vía de comunicación, que seguía el curso del río Hilmand (el Hetimandro de los griegos) y que al mismo tiempo representaba su única gran riqueza. Una de las más arcaicas entre las partes del Avesta, el *Yasht* XIX, dedicado al "esplendor" de los arios, ofrece una descripción minuciosa de este país en lo que concierne a su aspecto hídrico; y probables referencias a la geografía de la región regadiza del Hamun, rica en aguas naturales y canalizadas, se hallan también en el antiguo *Yasht* X, dedicado al dios Mithra. En conclusión, los elementos avésticos de la antigua mitología común indo-iránica (por lo menos en parte reconstruible mediante la comparación con los *Yasht*, parecen *ambientados* en los vastos territorios sudorientales del altiplano entre la cadena del Hindukush y las regiones actuales del Sistán y del Belukistán. En este ambiente histórico, ya dado a la sedentarización, en el que las unidades más importantes de la estructura vertical de la sociedad estaban constituidas por el clan y la tribu, y la economía muy primitiva era de tipo agrícolo-pastoral, surgió el zoroastrismo, el movimiento religioso que en el curso de los siglos conquistaría el entero mundo iránico y difundiría la fama de su fundador, ya fuera mítico o histórico, convertido entonces en prototipo del sabio oriental, en el mundo clásico y helenístico. En esta región la Misión Arqueológica Italiana del Instituto Italiano para el Medio y el Extremo Oriente está empeñada actualmente en varias campañas de excavación que ya dieron resultados de enorme importancia: por las arenas del desierto sistánico se descubrieron los restos de una ciudad de la época aqueménida que, con sus grandes edificios públicos, representa un *unicum* en el Irán oriental. La fisonomía cultural del Sistán, sobre todo de la región que recibía el nombre de Drangiana, que corresponde a la gran cuenca lacustre del Hamun, se torna más clara y más neta, arrojando nueva luz sobre los más intrincados problemas históricos de la civilización iránica antigua.

¿Historicidad de Zoroastro?

Hasta ahora se ha hablado de Zoroastro casi dando por descontado la existencia de un personaje histórico de tal nombre, sin tener para nada en cuenta lo que se ha dicho al comienzo, es decir, que algunas estudiosos, fundándose —como se verá—, en argumentos muy válidos, llegaron a negar la historicidad de un personaje tal. Conviene precisar que cuanto se ha dicho acerca del ambiente histórico de Zoroastro, acerca de su época y de su país, no está en desacuerdo ni siquiera con la tesis de estos estudiosos. En efecto, aún cuando Zoroastro fuera sustancialmente y únicamente un mito, aunque su figura debiera interpretarse desde un punto de vista simbólico, como la creación sabia de una casta de sacerdotes, de todos modos sería necesario investigar en qué ambiente histórico un mito o un simbolismo tales se pudieron formar realmente.

Por lo que aquello que se ha dicho en cuanto al tiempo y al lugar de Zoroastro puede valer tanto para el personaje histórico como para el mítico. Por otra parte, también es cierto que estos dos personajes pueden no excluirse, recíprocamente y necesariamente: no es improbable, en efecto, que sobre el personaje histórico se haya digamos, modelado el mítico, y que el "hombre" Zoroastro, real fundador de una nueva doctrina, con el correr del tiempo se haya tornado cada vez más opaco y evanescente en sus contornos de figura histórica, para dar vida a un tipo o a un prototipo sobrehumano, prácticamente divinizado. Pero también pudo haber ocurrido lo contrario: la inicial figura mítica y simbólica del fundador, creación y expresión de una casta sacerdotal, puede haberse ido transformando en un real personaje histórico, asumiendo el carácter de un "profeta" de tipo semítico. En la conciencia de los fieles se habría formado la figura de una personalidad innovadora y reformadora, que obró una gran revolución ética y monoteística en lucha con las tradiciones religiosas naturistas de tipo indo-iránico: no estamos lejos de la idea que de su profeta tienen los adeptos modernos de la vieja tradición iránica, los parsos. En efecto, un examen completo y comparativo de todas las fuentes de que disponemos en ningún caso puede reforzar la tesis de la historicidad de Zoroastro. Los partidarios de esta tesis se fundan sobre todo en un pasaje importante de los *Gatha*, del que deducen que en el núcleo más arcaico de la tradición la figura del profeta, en un segundo tiempo idealizada en un simbolismo cargado de elementos arquetípicos, se presentaría con los rasgos de una personalidad viva y real. Se lee en este pasaje: "¿A qué país debe huir, adónde huir, marchar? Me rechaza mi familia, el clan, y la tribu ya no me es favorable, ni los malditos tiranos del país . . ." (*Yasna*, 46, 1). Muy sinceros y personales parecieron a algunos estos acentos doloridos del profe-

ta perseguido, pero, en realidad, estas palabras no se referirían a una circunstancia histórica, a una "fuga" de Zoroastro de su país natal para buscar en otra parte refugio y apoyo, sino que las mismas formarían parte del cuadro de la figura ideal del justo que combate a las potencias demoníacas y de la suerte a menudo amarga que la dura realidad de las cosas le asigna. También en este pasaje, entonces, como en los pasajes paralelos de los *Gatha*, en los que se habla de las luchas que debe sostener el hombre adepto al orden divino, el valor simbólico sería evidente. Además —se ha observado—, la tradición que habla de una "fuga" del profeta causada por la persecución se halla solamente en un texto medieval muy tardío. Es cierto que una biografía de Zoroastro fundada en la exégesis gáthica es una empresa desesperada y, en el estado actual de nuestros conocimientos, significa una tentación utopística, ya que la leyenda, o el mito, constituye un conjunto en el que todas las componentes y todos los motivos diversos, inexorablemente unidos los unos a los otros, revelan, en un examen profundo, un sentido que halla su realidad solamente en el símbolo. Por lo que los *Gatha*, en lugar de fuentes arcaicas de la vida y de la evolución espiritual del profeta, parecen los testimonios más antiguos de su leyenda: el texto gáthico presupone en efecto que, por lo menos en los motivos esenciales, el mito de Zoroastro ya estaba formado.

¿Cómo resolver, entonces, la cuestión de la historicidad de Zoroastro? ¿Fue una figura del mito o un personaje de la historia? Sólo es lícito afirmar, sin por ello negar necesariamente la historicidad aún posible, que las concepciones más antiguas de la persona y de la función del gran profeta iránico son aquellos que hacen de él una figura mítica, rica en elementos claramente simbólicos, que se relacionan, como se verá, con la idea y la práctica de un ritual muy complejo, pariente cercano de aquel hindú de los Veda. Como muy bien ha sido afirmado, Zoroastro se asemeja más a un Orfeo que a un profeta de tipo semítico. Y estas consideraciones valen tanto para las fuentes iránicas como para aquellas clásicas más antiguas: los griegos, desde los primeros que dan noticia de él, lo sitúan en un tiempo mítico, cinco mil años antes de la guerra de Troya, seis mil años antes que Jerjes o Platón, y Platón, el único entre éstos que se refiere a la genealogía de Zoroastro, nos lo presenta como hijo del dios supremo Ahura Mazda.

La figura de Zoroastro se nos presenta, entonces, entre el mito y la historia y no hay dudas de que sus aspectos más significativos, aquellos que pronto traspasaron los límites del mundo iránico y que llegaron a integrar la cultura compuesta de la civilización helenística, son justamente aquellos que tienen profundas raíces en el mito, que nos reconduce constantemente al ritual de la religión mazdaica. Pero, personaje real o simbólico, Zoroastro es de todos modos uno de los más grandes protagonistas de la historia.

La herencia indo-iránica y la influencia mesopotámica

También resulta ardua la evaluación del fenómeno que representa la obra de Zoroastro o del surgimiento de un movimiento religioso creador del mito de Zoroastro. Lo cierto es que este fenómeno no se produjo en un vacío, es decir, que el mismo tuvo relaciones precisas con un ambiente histórico bien determinado. ¿Pero, de qué naturaleza fueron esas relaciones? ¿Se trató de una reacción contra aquel ambiente, de un desacuerdo, o de un desarrollo sustancialmente natural y pacífico de ciertas premisas? La respuesta más común, y por cierto más cercana a la realidad, es la de la reacción, del desacuerdo, aun cuando al formularla muchos estudiosos no notaron, con frecuencia, que la misma no es del todo inconciliable con aquella del desarrollo natural y espontáneo. En efecto, se puede imaginar sin dificultades un movimiento de reacción contra determinadas situaciones, que sin embargo esté fuertemente ligado a las mismas condiciones ambientales. Investigar la naturaleza de estas relaciones significará averiguar el verdadero sentido histórico del fenómeno zoroastriano, el lugar que al mismo justamente le corresponde en la evolución de la civilización humana.

La tradición mazdaica ha visto en Zoroastro al fundador de la Buena Religión, aquel a quien, primero entre todos, le fue revelada por Ahura Mazda la doctrina de la *Den* (religión) en toda su integridad. Según esta tradición, entonces, a Zoroastro se lo considera un Hombre Perfecto, aparecido en el punto central de la historia cósmica, entre el Primer Hombre, Gayomart, y el Salvador final, Soshans, superior a ambos, como corresponde a la más perfecta de todas las criaturas.

En los textos medievales mazdaicos, en los que se advierten los reflejos de las polémicas religiosas, teológicas y filosóficas, de una problemática típicamente islámica, Zoroastro aparece, como ya antes de él Mani y Mahoma para sus adeptos, con el sello de los profetas: "el sello de los apóstoles, de los mensajeros, de los enviados, de los profetas de la Buena Religión".

Se lee en uno de estos textos, muy autorizado entre los parsos: "Se dice en la Buena Religión mazdaica: cuando Zaratustra el Spitamis (del nombre gentilicio Spitama) inmortal sea su alma, fue a entretenerse con Ahura Mazda el Creador, éste le dijo: ¡Oh Zaratustra, yo te he creado mejor que todos los Amesha Spenta y que (todos) los ángeles!

"Al oir estas palabras, Zaratustra se sintió asombrado, y dijo: 'Oh Creador bueno y santo, ¿me has creado mejor que Vohu Manah, que Asha Vahishta, que Khshathra Vairya que Spenta Armaiti, que Haurvatat y que Ameretat?'.

"Él dijo: 'Yo te he creado mejor que ellos, porque he creado a todas las criaturas del mundo antes que a ti, y también que los reyes como Takhma Urupi, Yima Khshaeta, Kavi Haosravah y Manushcithra. A ellos les he enseñado la Buena Religión mazdaica, pero ninguno tuvo la potencia y la autoridad necesarias para difundirla. Tú eres el único que ha venido y que la ha aceptado. Y es gracias a ti que ella se propagará por el mundo entero, que llegará a todas las partes del mundo.

"Porque, el mismo día que tú aceptaste de mí la religión, las corrientes de agua se detuvieron, y los animales que tenían hierbas en la boca no lograban tragarla, tan bella fue la voz con que recitabas el Avesta. Todos se detuvieron donde se hallaban y escuchaban el Avesta.

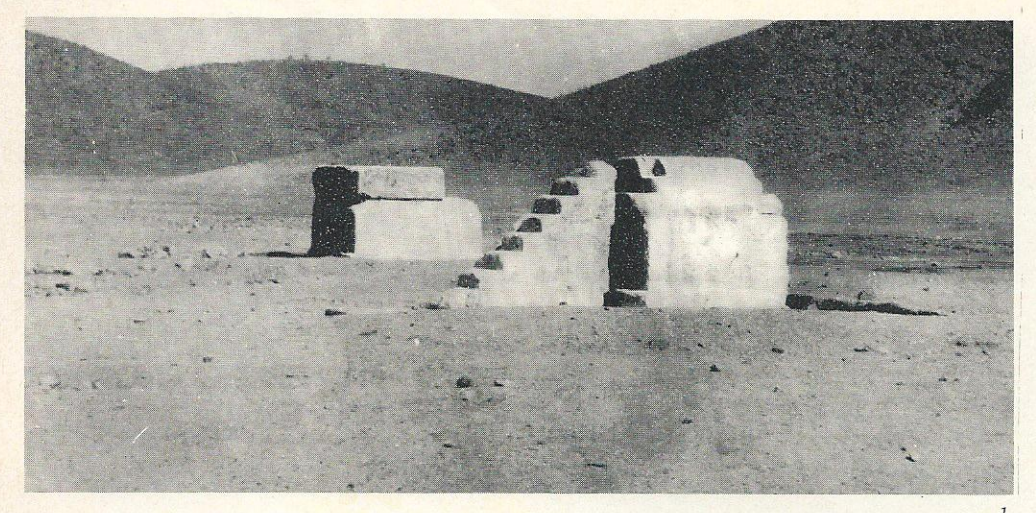
"Y al comienzo, cuando creé el cielo y la tierra, le dije a todas las *fravashi* (doble preexistente del alma individual) de los justos: ¡Mirad el cielo!; pero ninguna pudo mirarlo. Pero la *fravashi* de tu alma vino entonces y se puso a mirar una mitad del cielo.

"Y ahora, yo te he creado mejor que a todas las criaturas, los ángeles y los Amesha Spenta".

"Estas palabras no dejaron de maravillar a Zaratustra el Spitamis, quien dijo: "Oh Ahura Mazda Creador, ¿tal vez me has creado mejor que el Salvador? Él devolverá al mundo de aquí abajo su pureza y tornará inmortales a los hombres cuando lo ordenes. Para resucitarlos, él les recitará la religión y restablecerá la pureza de ellos, liberándolos de todos los males. En cuanto a mí, yo soy incapaz de hacer cosas semejantes".

"Ahura Mazda el Creador, dijo: 'Él podrá hacer todo ello solamente porque es tu hijo; e igualmente gracias a la Buena Religión que tú habrás difundido por el mundo. Ya que todas las buenas acciones y todos los actos meritorios que el hijo realice serán como si hubieran sido realizados por el padre mismo". (Saddar Bundehesh 7.)

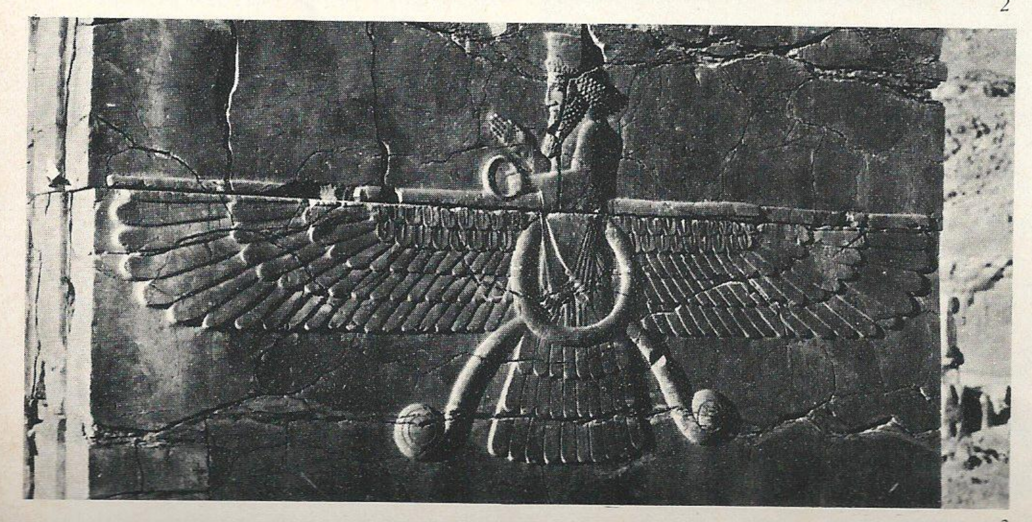
Esta figura de Zoroastro como revelador de la Religión perfecta, la que tiene la misión de derrotar al mal por doquier, a tal punto está radicada en el mazdaismo que constituye el centro de una "profetología" propiamente dicha que se formó en plena época islámica, ciertamente por el estímulo del ambiente. A su vez, tal profetología muestra evidentes puntos de contacto con la idea gnóstica del Hombre Perfecto. En el fondo de esta ideología mazdaica, presente en la literatura medieval, del Profeta y del Anthropos, se hallaba la conciencia de la casta sacerdotal iránica de haber tenido también, al igual que las otras religiones, un fundador histórico, Zoroastro, un personaje al que no se podía ubicar en el tiempo o en el espacio a menos que se recurriera a cálculos fantásticos.



1



2



3

1. Pasargada. Los dos altares del templo del fuego al oeste del palacio P. Siglo VI a.C. (Museo Nacional de Arte Oriental, Roma).

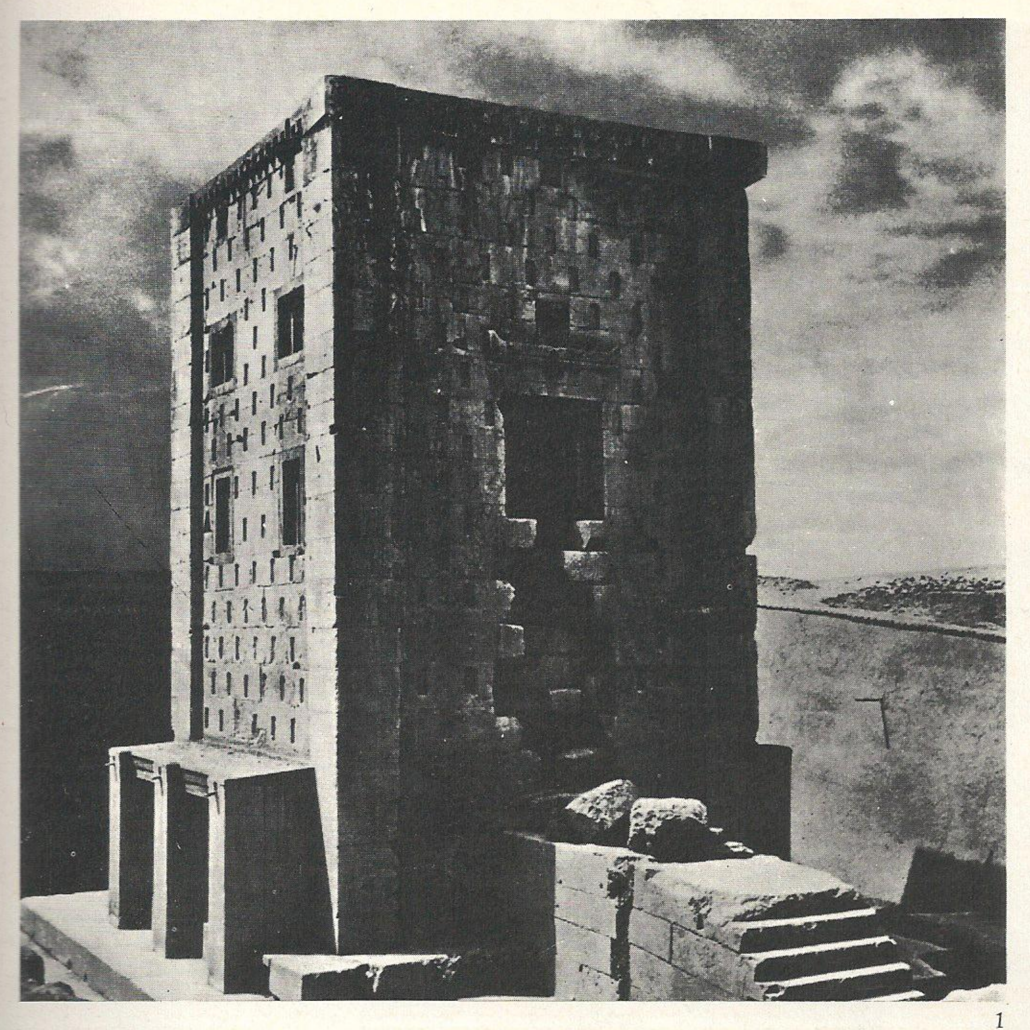
2. Pasargada. Uno de los altares de la foto precedente (Museo de Arte Oriental, Roma).

3. Persépolis (Fars.). Detalle de la puerta este del Tripylon: Ahura Mazda. Siglo VI-V a.C. De E. F. Schmidt, OIP LXVIII, Chicago, 1953 (cortesía de The Oriental Institute, University of Chicago).

4. Sello (PT 3 363) procedente del tesoro de Persépolis. De E. F. Schmidt, OIP LXIX, Chicago, 1957 (cortesía de The Oriental Institute, University of Chicago).



4



1



2

La historia y la filología europeas, por su parte, llegaron a un resultado parcialmente análogo: Zoroastro fue un fundador de religión, o, mejor, uno de los grandes reformadores religiosos a situar casi en el gran "período asiático" de la historia, junto a Buda y a Confucio.
Ya sea que se parta de las premisas tradicionales del mazdeismo, o de los resultados de la investigación científica, Zoroastro fue entonces un hombre que realizó una profunda revolución religiosa y ética, que jugó un papel relevante en la transformación del mundo antiguo.
La crítica histórica de los últimos decenios tiende a ver en Zoroastro al reformador de un tipo "arcaico" de religión, próximo a aquel que se refleja en los más antiguos textos sagrados de la India: sobre el tronco de esta tradición indo-iránica o aria, Zoroastro habría instaurado la fe en un solo dios supremo o en el dogma dualístico, o en una y otra cosa al mismo tiempo, acompañados por un sólido sentido moral derivado de la contraposición simétrica de Bien y Mal y por el lugar que él le atribuyera al hombre en esta lucha. Para algunos, el centro de la enseñanza zoroastriana reside en el monoteísmo, para otros en el dualismo, entendido justamente como una "protesta contra el monoteísmo", para otros exclusivamente en el significado ético de su mensaje. Además, hay quienes han deseado ver en la obra de Zoroastro el resultado del encuentro de dos culturas esencialmente diversas, producto de la influencia de concepciones semíticas (mesopotámicas por el dualismo; hebraicas por el monoteísmo) sobre una tradición cultural del tipo védico.
Debe observarse antes que nada que la comparación indo-iránica resulta absolutamente indispensable para comprender no sólo los hechos lingüísticos, sino también aquellos histórico-religiosos: así como la filología comparada tornó accesible el Avesta y la literatura pahlávida, así el método comparativo histórico-religioso permitió la exacta comprensión de una cantidad de conceptos y de nociones fundamentales del mazdeísmo, que de no ser así habrían quedado en las sombras. Estos conceptos y estas nociones, entendidas en su conjunto y en su específico funcionamiento, constituyen en esencia la base sobre la que tomó forma el zoroastrismo. Examinémolos, entonces, en forma estricta, eligiendo un texto que ejemplifica cuanto se ha dicho: un pasaje del himno avéstico a Haoma (Hom Yasht - Yasna IX-XI):

En la hora de la preparación (del sacrificio) *Haoma se acercó a Zaratustra quien, según el rito, disponía el fuego y cantaba los Gatha. Zaratustra le preguntó: ¿Quién eres tú, oh hombre, tú que me pareces el más bello de los seres corpóreos, de vida esplendente como el sol inmortal?*
Entonces el santo Haoma que aleja la desventura me respondió: oh Zaratustra, yo

soy el santo Haoma que aleja la desventura. Tómame, oh Spitama, exprímeme bien para beberme; canta en mi honor como los salvadores del futuro.
Entonces Zaratustra dijo: ¡honor a Haoma! ¿Quien, como primer mortal, te preparó, oh Haoma, para el mundo corpóreo? ¿Cuál suerte le fue asignada? ¿Cuál fortuna le fue reservada?
Entonces el santo Haoma que aleja la desventura me respondió: Vivahvant, como primer mortal, me preparó para el mundo corpóreo; tal suerte le fue asignada, tal fortuna le fue reservada, que le nació un hijo, Yima, el esplendente, el amo de una buena grey, el más glorioso de todos los hombres, del aspecto del sol, quien en su reino salvó de la muerte a las bestias y a los hombres, de la sequía a las aguas y a las plantas, y tornó inagotable al alimento. Bajo el reinado del valeroso Yima no hubo frío, ni calor, ni vejez ni muerte, ni envidia, obra de los demonios. Padre e hijo parecían tener quince años, mientras reinó Yima, amo de una buena grey, el hijo de Vivahvant.
¿Quien, como segundo mortal, te preparó, oh Haoma, para el mundo corpóreo? ¿Cuál suerte le fue asignada? ¿Cuál fortuna le fue reservada?
Entonces el santo Haoma que aleja la desventura me respondió: Athwya, como segundo mortal, me preparó para el mundo corpóreo; tal suerte le fue asignada, tal fortuna le fue reservada, que le nació un hijo. Thraetaona, de poderosa estirpe; el cual mató a Azhi Dahaka, de las tres bocas, de las tres cabezas, de las mil magias, a la fortísima Drug (= Mentira) *demoníaca, malvada, funesta para los hombres, la Drug más fuerte que el Espíritu adverso haya creado contra el mundo corpóreo, para destruir al mundo del Asha* (Orden). (Yasna 9, 1-8).

En este pasaje avéstico hallamos un escenario claramente indo-iránico: Haoma, aquí personificado, es el *soma* de la India, la bebida del sacrificio; Yima es el correspondiente iránico del Yama hindú, hijo de Vivasvant (= Vivahvant), primer hombre de Irán con caracteres solares, hijo del sol y rey de los Elíseos de India, señor de una época de oro, exenta de los males de la muerte, de la vejez, etc.; Thraetaoma, hijo de Athwya, matador del Dragón (Azhi), recuerda al védico Trita Aptya matador del monstruo Ahi: también aquí el mito iránico y el hindú revelan un trasfondo común, si bien con intrincados problemas comparativos, en el motivo del héroe vencedor del dragón, estrechamente ligado con el mito de la liberación de las aguas. También se debe agregar que muy probablemente el complejo mítico iránico tiene caracteres de mayor arcaicidad y conservatividad que el hindú, que tal vez se transformó en contacto con la civilización anaria de Mohenjo-Daro. Además, en el último parágrafo citado, se presenta la oposición de Drug-Asha (Mentira-Orden) que es la exacta contraparte iránica, fundamental en la entera visión del mundo zoroastriano, de la oposición védica *druh-rta*: en esta oposición se debe ver el contraste entre un orden al mismo tiempo natural y ritual (*asha, rta*), con el desorden, la injusticia, la falsedad (*drug, druh*).

La investigación completa del texto avéstico revela muchas otras analogías, que sirven en modo óptimo para reconstruir el trasfondo cultural sobre el que se formó el zoroastrismo. Se trata de analogías profundas y numerosas, tanto en el plano del culto y del rito como en el plano del mundo divino y demoníaco, y en el de las nociones fundamentales, así como en el del mito, como se ha visto.

Muchas de las entidades divinas, que vemos orgánicamente incluidas en el sistema zoroastriano, como se refleja en los *Yasht*, es decir, en los "Himnos", son evidentemente indo-iránicas: así Mithra, dios "mediador", dios del "contrato", divinidad de la luz, pariente cercano del dios solar; así Vayu, dios del viento y de la atmósfera, y así muchas otras divinidades menores, pertenecientes a la clase de los *daiva* (ind. *deva*), es decir, de aquellas entidades divinas contrapuestas a la otra clase indoiránica de los *ahura* (ind. *asura*) y que tuvieron en Irán la particular suerte de ser remitidas al rango demoníaco, suerte que fue reservada en la India a sus opositoras *asura*.

Nos hemos referido a la analogía cultural. Ahora, las semejanzas son realmente evidentes y tales que hacen posible la reconstrucción, ya intentada por alguno, de una liturgia indo-iránica: no hay dudas de que el rito iránico del *haoma* y el hindú del *soma* tuvieron un mismo significado original. Tal rito es, en sustancia, un sacrificio de comunión entre aquellos que toman parte en el culto y el licor divino, que a menudo es personificado como un dios. Este dios, Haoma o Soma, es matado durante el rito, y su planta es pisada y exprimida para extraerle el licor, que luego es "bebido" por el sacerdote y los presentes, quienes, de tal modo, participan de sus prerrogativas, en primer lugar de la inmortalidad, y luego de todos sus poderes mágicos. Hubo quien descubrió una profunda analogía entre el rito de *haoma* y la misa cristiana. También se puede notar cierto paralelismo indo-iránico en lo que respecta al puesto particular reservado al Fuego —*Agni* en India, *Atar* en Irán— en el culto; y en cuanto a este argumento, se debe notar que tal analogía se observa más en la función del fuego del sacrificio que en la idea del fuego objeto de culto y epifanía divina, más típica del ambiente iránico.

En el campo de las nociones fundamentales las semejanzas también son numerosísimas. Conceptos como aquellos de "mente", "poder", "fuerza vital", "luminosidad", "fuerza seminal", "energía", etcétera, se

1. Naq-i Rustam (Fars.). El templo del fuego, denominado "Ka'aba-i Zardusht". Siglo VI-V a.C. (R. Ghirshman).

2. Una escena de sacrificio representada en un bajorrelieve de Dascylion (?) (Asia Menor). Fin del siglo V a.C. Estambul, Museo Arqueológico.

hallan en India y en Irán expresados con las mismas raíces nominales y con significados y valor del todo o casi idénticos. Estos evidentes paralelismos permiten entrever una mentalidad común indo-iránica muy arcaica, basada en la fundamental identidad de concepciones fisiológicas, antropológicas y mágicas, subyacentes en las prácticas rituales y que determinan el desarrollo de las especulaciones posteriores. El trasfondo cultural indo-iránico que acabamos de mencionar debió sufrir, naturalmente, notables transformaciones en los ámbitos históricos elegidos por los diversos grupos étnicos. En el caso de las tribus medas y persas, que se asomaron a la historia en el siglo VII a.C., los substratos y adstratos tuvieron ciertamente gran importancia. Medos y persas se establecieron en regiones profundamente marcadas por la influencia de las civilizaciones del Cercano Oriente, es decir, de la Mesopotamia y de sus descendencias culturales. Así que, en lo que concierne al aspecto político y social, como en lo que concierne al aspecto cultural en su significado más amplio, se debe considerar que la civilización del Urartu (casi Armenia) y la del Elam (región entre la Mesopotamia y Persia, la antigua Susiana) influyeron enormemente en la profunda transformación cultural de las tribus medas y persas, que habían elegido sedes fijas en las márgenes occidentales del altiplano iránico. Así como cambió radicalmente la estructura política de la sociedad, que se transformó, abandonando la mera organización tribal, en un tipo de monarquía militar que tenía sus modelos evidentes en las monarquías asiria, urartea y elamita, es preciso creer —y muchos elementos lo confirman— que también el dominio religioso y las tradiciones de estos pueblos iránicos sufrieron en forma notoria la influencia del ambiente y sobre todo de la vitalidad expansiva de muchos motivos religiosos originales de la Mesopotamia; de modo que el sincretismo iránico-mesopotámico se debió afirmar primero entre los medos y luego entre los persas propiamente dichos, dando vida a un tipo de "religión real" que sirvió como fundamento a la creación política de la que fueron protagonistas los primeros soberanos de la dinastía aqueménida, Ciro y Darío I sobre todo.

En la base de esta religión se hallaba la creencia de un dios único, creador del cielo y de la tierra y fuente de la autoridad soberana del Gran Rey: de las concepciones arcaicas, difundidas en el Irán oriental y reflejadas en las secciones más antiguas del Avesta, de un jefe tribal, príncipe-sacerdote dotado de poderes mágicos y carismáticos (el *kavi*) se pasó a la concepción más moderna de un "rey" investido por el dios supremo Ahura Mazda, sustituto y representante divino en la tierra, amo absoluto por derecho divino (el *khshayathiya*, del que procede el título actual de *shah*, de la época meda y persa), según el modelo evidente de la idea mesopotámica del monarca. Los aqueménidas sustituyeron al asirio Assur y al babilonio Marduk por el iránico Ahura Mazda, que tomó de su modelo mesopotámico el mismo tipo iconográfico, el disco solar alado: "Un gran dios es Ahurmazda (los aqueménidas no descomponían el nombre divino en sus dos elementos), quien creó esta tierra, quien creó al hombre, quien creó la felicidad para el hombre, quien hizo rey a Darío, un solo rey de muchos, un solo señor de muchos. Yo soy Darío el Rey, el Rey de los reyes, el Rey de los países, el Rey en esta tierra, hijo de un Aqueménida. Habla Darío el Rey: Ahuramazda, el máximo de los dioses, él me creó rey, él me entregó este reino, grande, de los buenos caballos, de los hombres valientes"; así reza una inscripción de Darío I, que conmemora la fundación del palacio real de Susa, como también otras inscripciones aqueménidas en las que se glorifica al soberano hecho rey "por voluntad de Ahuramazda". En estas inscripciones el rey persa se halla con su dios en relación estrechamente análoga a aquella en la que se hallaba en Asiria o en Babilonia el "rey de las cuatro partes del mundo" con Assur o con Marduk. La influencia mesopotámica sobre la religión aqueménida tuvo, entonces, proporciones notables y se halló probablemente en la base de la formación del culto triádico (Ahuramazda, Anahita, la diosa de la fecundidad y de las aguas, y Mithra), difundido en todo el período del primer imperio persa y persistente aún en la época sasánida, sobre todo en las regiones occidentales del Irán y en la Persia propiamente dicha.

La fama de Zoroastro en la antigüedad

Tales eran el ambiente cultural y el trasfondo religioso en los que se fue afirmando el zoroastrismo. ¿Fue el mismo una reacción contra este ambiente? ¿Se afirmó en contraste con las antiguas creencias religiosas? ¿Fue un movimiento revolucionario en el plano ético y eventualmente en el social? ¿O fue el reflejo en el ámbito de la experiencia religiosa de una profunda transformación económico-social, como la del pasaje de una sociedad nómade o de cazadores a una sociedad sedentaria de agricultores-criadores? Todas estas preguntas, a las cuales muchos estudiosos dieron diferentes respuestas, reflejan muy bien el estado de incertidumbre en que se mueve la crítica histórica.

Se ha dicho —y esto ha sido reconocido casi universalmente— que la novedad del zoroastrismo se hallaría en su formulación ética y en efecto, no se puede negar que el aspecto ético de la enseñanza zoroastriana es particularmente importante pero no tal de explicar el fenómeno en su totalidad: una cosa es una doctrina moral, otra cosa una religión; una cosa el filósofo, otra el fundador de una religión, el profeta, el enviado divino. Otros desean individualizar en el dualismo, que opone al Espíritu Benéfico (Spenta Mainyu), el Espíritu Destructor (Angra Mainyu, es decir, Ahriman), la esencia del zoroastrismo, pero la constatación de precedentes dualísticos tanto en Mesopotamia como, sobre todo, en la India arcaica, donde se encuentra la contraparte precisa del dualismo iránico en la antítesis *rta-druh*, circunscribe en buena medida el valor de esta tesis. Así también, contra aquellos que insisten particularmente en el "monoteísmo" zoroastriano, existe la gran dificultad de la exacta evaluación de tal monoteísmo. Otros, con diversos matices, individualizan la novedad y la validez de la enseñanza zoroastriana en una revolución religiosa antirritualística, en una actitud espiritual e interior contrapuesta a la exterioridad de tradiciones arcaicas, que se reducían a una cantidad de ritos y de liturgias, caídas al plano de un magismo supersticioso. Se trata de poner de relieve el carácter "mental" del dios gáthico (el "Señor Sabio", Ahura Mazda, o el "Señor Pensador": en Mazda se tiene la misma raíz de "pensar", es decir, *man-*) y del mismo "culto espiritual" que habría sido prescripto por Zoroastro, en polémica tanto con la costumbre difundida del sacrificio animal como con aquella del rito de *haoma*. Pero desde el momento que las más recientes averiguaciones demostraron con suficiente claridad la falacia de la tesis de que Zoroastro hubiera condenado al culto de *haoma* en sí y por sí, porque —como fue justamente observado— no se puede admitir que tal culto se haya convertido desde los tiempos más antiguos en el rito central del zoroastrismo, a pesar de tal condena, también esta última evaluación de la obra de Zoroastro pierde todo su rigor, revelando su verdadera naturaleza: un juicio de valor determinado por la trasposición de categorías actuales a una realidad histórica remota.

Así, se han visto los límites de todas estas evaluaciones, y se ha notado cómo cada una es sustancialmente insuficiente para explicar en su verdadero significado el fenómeno del zoroastrismo. También es cierto que todas estas evaluaciones no siempre son falaces, es decir, que en todas hay algo de positivo, pero se debe evitar el error de aceptarlas en conjunto y sumarlas, las unas a las otras, aunque sea sólo por cuanto de bueno contienen.

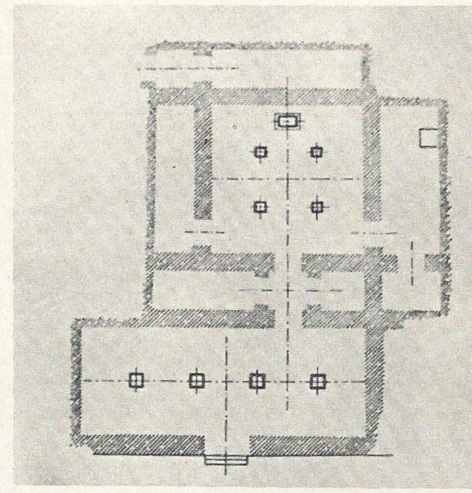
Reconstruir el sentido verdadero del zoroastrismo, aquel que sintéticamente lo distinguió y que ciertamente debió hallarse en la base de la difusión de la fama de Zoroastro hasta más allá de los límites del mundo iránico, mediante la composición de elementos y de aspectos parciales, a veces aun contradictorios, es sin duda muy artificioso: la suma de estos aspectos servirá para completar la evaluación, perfeccionarla, pero esta evaluación deberá buscar en otra parte su materia prima, en algo no demasiado complejo, ni demasiado doc-

1. Personaje con el barsom *en la mano. Decoración de la puerta de un templo del fuego situado al noroeste y a los pies de la terraza de Persépolis. Siglo III a.C.* (L. Vanden Berghe).

2. Planta del templo del fuego a los pies de la terraza de Persépolis. De K. Erdmann, Das iranische Feuerheiligtum, *Leipzig, 1941.*

En las páginas siguientes:

Los reyes magos. Ravenna, Sant'Apollinare. Nótese el típico estilo persa de los trajes (Scala).

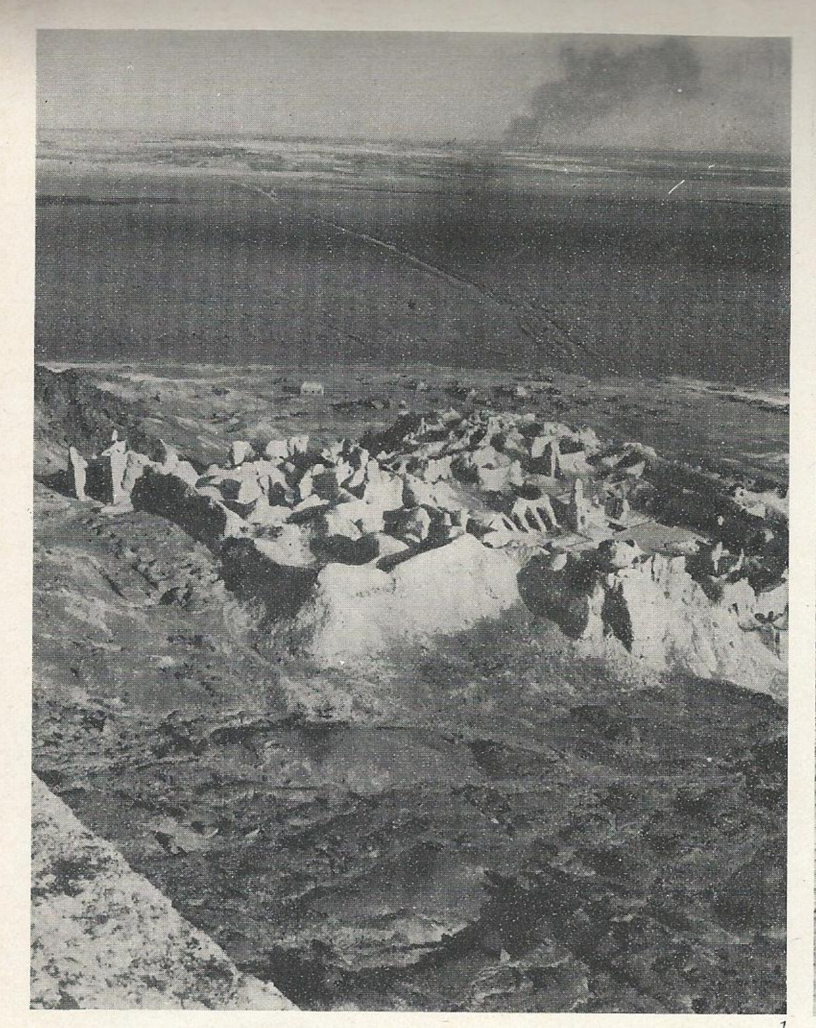


2

1





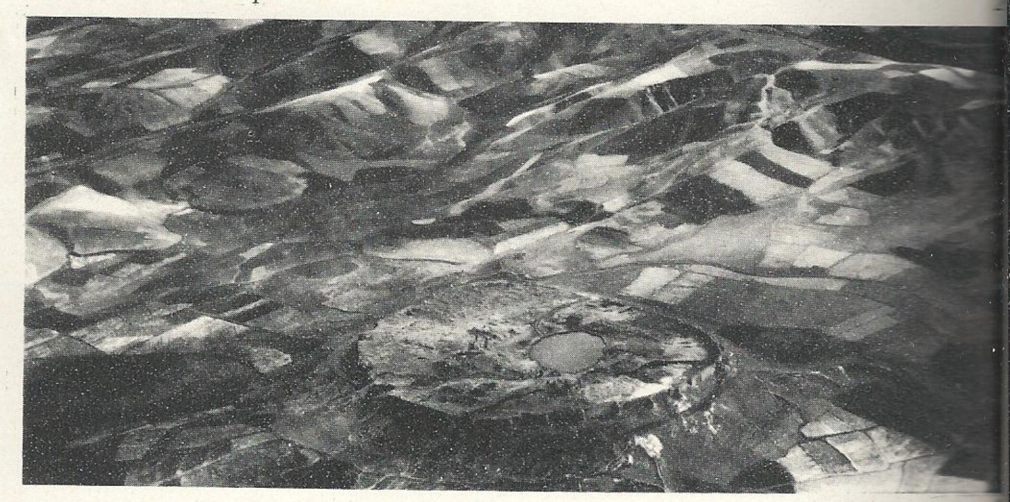


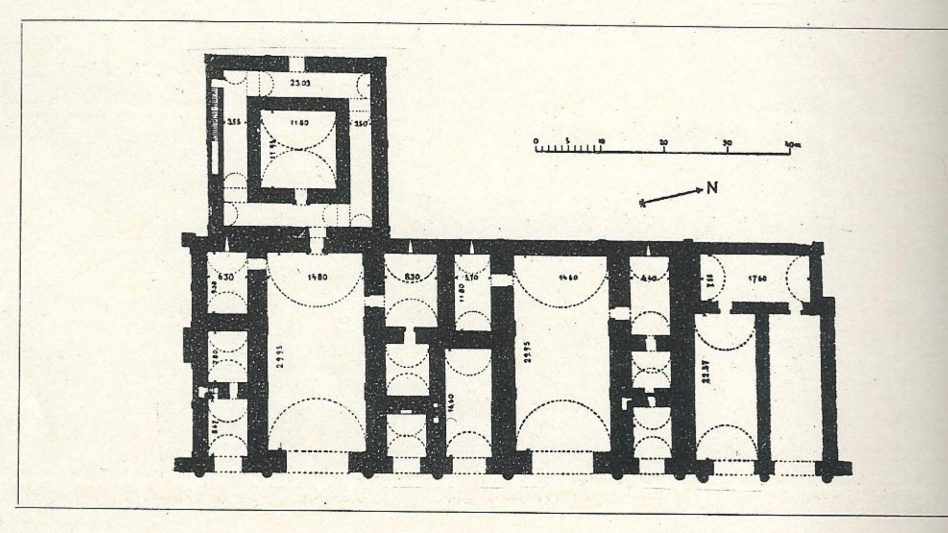


1



3





1. Vista general de Kuh-i Khwaja (Centro de Excavaciones del IsMEO).

2. Kuh-i Khwaja. Detalle del palacio (Centro de Excavaciones del IsMEO).

3. Reverso de una moneda de un príncipe del Fars. Comienzos del siglo III a.C. (Éditions Arthaud).

4. Vista aérea del centro religioso de Shiz (Takht-i Sulayman). De E. F. Schmidt, Flights over Ancient Cities of Iran, *Chicago, 1940 (cortesía de The Oriental Institute, University of Chicago).*

5. Palacio de Hatra: planta de los ivan y del templo. De A Survey of Persian Art, *I, 1938.*

trinario, pero tal que represente una idea simple, fácilmente delimitable y asimilable, porque sólo tal tipo de ideas es el que obra profundamente en la historia.
Será oportuno recordar en este punto cuáles fueron las ideas y los conceptos principales que el nombre y la obra de Zoroastro sugirieron a los autores de la antigüedad clásica y helenística y a los cristianos de los primeros siglos. Recordando qué significó para los unos y los otros Zoroastro, haremos algo sumamente útil a nuestros fines, ya que nos enfrentaremos con una interpretación por así decirlo sintética del zoroastrismo antiguo; y será entonces nuestra tarea aclarar aquella interpretación a la luz de la realidad histórica, tal como aparece en los documentos y los datos actualmente a nuestra disposición. Tal interpretación deberá ser aceptada, si resulta sustancialmente conforme a las conclusiones de la investigación científica, o deberá ser rechazada, si se aleja de estas conclusiones. En efecto, muchos estudiosos tienden a esta última solución y marcan una neta distinción entre el Zoroastro histórico y el Zoroastro de los Magos llamados "helenizados". Con esta definición se entienden los grupos de sacerdotes iránicos (Magos) que, establecidos durante el período aqueménida (539-330 a.C.) en las regiones occidentales del imperio persa, en Asia Menor, Siria, Babilonia, signadas por la civilización mesopotámica, tomaron contacto con los griegos y constituyeron el puente natural entre el iranismo y el helenismo. Entre los griegos y en toda la cultura helenística la figura de Zoroastro que prevaleció fue la de un sabio amo de los secretos del cielo y de la tierra. Él fue conocido como vidente, astrólogo, taumaturgo y como el inventor de la magia. Muchas escuelas filosóficas intentaron apoderarse de Zoroastro y buscaron analogías con las doctrinas que se le atribuían, como si el prestigio de este nombre confiriera mayor autoridad a sus sistemas. Así nacieron los pitagóricos, que llegaron a suponer un magisterio de Zoroastro sobre el mismo Pitágoras; los académicos, que nunca disimularon el vivo interés que sentían por el sabio persa, y los estoicos. Resulta interesante señalar que la fama de Zoroastro en el mundo greco-helenístico, en buena medida, se funda tanto en los aspectos doctrinarios o éticos de su enseñanza como en los aspectos prácticos y experimentales, en la línea de la tradición de Demócrito; y el filósofo de Abdera, a quien Diógenes Laercio colocaba en la escuela de los Magos y de los caldeos, es bien conocido por sus teorías sobre el "entusiasmo" y sobre la visión a distancia, que lo convierten en un típico representante de lo denominado "irracional" que fue parte importantísima de la civilización de Grecia, tanto clásica como arcaica. El Zoroastro de Heráclides Póntico era un Zoroastro maestro de las evocaciones y de los viajes ultramundanos, vidente de las imágenes con las que las doctrinas de los Magos poblaban los aires, autor de un descenso en el submundo. Es en virtud de esta figura de psicógogo y taumaturgo que Zoroastro fue considerado como el exponente más significativo de la vía mágica, con poderes sobre las potencias obstaculizantes mediante voluntad activa y ritos apropiados, con el fin, que se había generalizado en los intereses más vitales del pensamiento helenístico, de liberarse de las cadenas de la Fatalidad y de la Necesidad, que gobiernan el orden natural, para acceder a un nuevo estado del ser, libre y creativo. Así, para Zósimo de Panópolis, un alto exponente de la alquimia, Zoroastro aparece como uno de los sabios que habrían afirmado la posibilidad, para los filósofos, de desvincularse del dominio de la Fatalidad, y más aún, de convertirse de dependientes en amos. La vía de Zoroastro se compendiaba, según Zósimo, en el conocimiento superior de las cosas y en la virtud mágica y material de los sonidos, de la palabra y de las fórmulas rituales. Por otra parte, los alquimistas ya se habían adueñado de Zoroastro, en la identificación que hacían del conocimiento del fármaco universal, la piedra filosofal, con el "misterio mitriaco", porque es cierto que Zoroastro era considerado —y por la propaganda de los mismos mitriastas— como el fundador de los Misterios. La fama de Zoroastro entre los cristianos fue cambiante: primero buena, luego mala. En el fondo de ambas figuras del profeta iránico permanecía el retrato que de él hiciera el sincretismo helénico: un maestro de los Magos y de los caldeos, y el más alto exponente de la astrología. Pero la decadencia de la fama de Zoroastro entre los cristianos se debió a hechos históricos bien precisos, ocurridos después del siglo IV d.C., es decir, a las polémicas a menudo violentas surgidas en el imperio sasánida, de la denominada ortodoxia de los *magupat* (jefes de los Magos) contra las otras doctrinas religiosas. Polémicas que se dirigían tanto contra los cristianos como contra los maniqueos u otras sectas, y que eran seguidas por persecuciones en las que los perseguidores hallaban a menudo el apoyo de las minorías que de tanto en tanto se salvaban. Fue en un clima de reacción que nacieron en Oriente las diversas refutaciones cristianas a las doctrinas de los Magos, compiladas en su mayoría por el estímulo de una diligencia fanática, que llegaba voluntariamente a servirse de la calumnia para suscitar el escarnio y el desprecio. Zoroastro tuvo, así, la misma suerte de Simón el Mago vencido por sus mismas magias: el fuego celeste que, según las tradiciones iránicas, habría circundado el cuerpo de Zoroastro sin quemarlo, en el momento de la declaración de su misión profética, habría sido en realidad la causa de la muerte por consumación del impío impostor, el iniciador de la estirpe de los Magos. Desde entonces Zoroastro fue el maestro de las diabólicas artes de la brujería y al igual que los representantes de las corrientes gnósticas, de la impostura.
Muy distinto había sido, sin embargo, el retrato de Zoroastro, de sus discípulos y de sus sucesores, entre los primeros cristianos y en el mismo ambiente del judaísmo helénico. Ahora es este retrato el que nos interesa especialmente.
Zoroastro fue considerado un profeta y un precursor de la fe cristiana, un sabio que al igual que los grandes profetas bíblicos, había preanunciado el advenimiento del Mesías, indicando aún el signo sobrenatural: la estrella que aparecería en Oriente y que habría guiado a los Magos —que la antigua tradición cristiana hacía provenir de Persia— a la gruta de Belén. Este halagador retrato de Zoroastro se había originado en la exégesis del pasaje del Evangelio de Mateo (2, 1-12) sobre los Magos que, al ver la estrella del Salvador, habían llegado a Belén para adorar al Mesías infante. Por una parte, los escritores cristianos se empeñaron en demostrar que Zoroastro no era más que uno de los antiguos profetas o personajes de la historia sacra, en parte continuando una tendencia que ya se había afirmado entre los judíos y se había difundido entre los gnósticos, y lo identificaron con Ezequiel, con Seth, con Nimrod, con Baruch, o lo convirtieron en discípulo de Elías; por otra parte hubo un esfuerzo, históricamente más conciente, por descubrir las analogías entre cristianismo y mazdeísmo y por reconocer en Zoroastro, si bien éste no pertenecía al pueblo elegido, a un profeta pre-cristiano al fin, que trascendía a aquel del interés exegético del pasaje evangélico sobre la Epifanía, para mostrar que también los más ilustres sabios paganos habían preanunciado el nacimiento de Cristo y la fundación de la nueva religión. Al investigar tales analogías estos escritores demostraron cierto conocimiento de las doctrinas de los Magos y hallaron en la concepción iránica del *Saoshyant* (= Salvador; así en el avéstico; en pahlávico *Soshans*) lo que ellos buscaban, ya sea para reforzar las bases de su fe, ya sea para inducir a los persas a reconocer lo que ellos mismos reconocían: el advenimiento del Mesías, Rey y Redentor del mundo.
Tal, brevemente, la fama de Zoroastro en el mundo greco-helenístico y cristiano. Ahora examinaremos más estrechamente las fuentes iránicas, avésticas sobre todo y pahlávicas, para proceder, luego, a una confrontación más general.

La enseñanza zoroastriana

El mundo sobrehumano de Zoroastro (que se considera aquí como compositor de los cinco *Gatha*, la parte más sacra y central de *Yasna* y de todo el Avesta) está dominado por una concepción sustancialmente monoteística: la figura de Ahura Mazda, el "Señor Sabio" o "Pensador" o el "Señor" (Ahura) que crea o establece o funda el

manah, es decir, la fuerza mental instrumento de la creación, que en la literatura exegética medieval será definida como primera de las criaturas. Ahura Mazda es el principio de todo lo que existe y de las leyes que reglan el universo: él representa la respuesta, única posible, a los grandes interrogantes existenciales; y es importante revelar que este dios de los *Gatha* no es presentado como un dato de hecho, al que por definición se reconduce todo lo existente, sino como una realidad que es continuamente redescubierta o reconocida por el sabio:

Esto te pregunto, oh Señor; respóndeme verazmente:
¿Quién fue por generaciones el padre del Orden, al principio?
¿Quién fijó el sendero al sol y a las estrellas?
¿Quién, si no tú, es aquel por quien la luna crece y decrece?
Esto, oh Sabio, y otras cosas más deseo saber.
Esto te pregunto, oh Señor; respóndeme verazmente:
¿Quién ha fijado abajo a la tierra, y al firmamento para que no se caiga?
¿Quién las aguas y las plantas?
¿Quién ha uncido los dos corceles al viento y a las nubes?
¿Quién, oh Sabio, es el creador del Buen Pensamiento?
Esto te pregunto, oh Señor; respóndeme verazmente:
¿Cuál artífice creó la luz y las tinieblas?
¿Cuál artífice creó el sueño y la vigilia?
¿Quién (es aquel) gracias al cual existen la mañana, el mediodía y la tarde, para indicar al sabio sus deberes?
Esto te pregunto, oh Señor; respóndeme verazmente:
¿La Devoción reforzará con su obra al Orden?
¿Como Buen Pensamiento tú has instituido el Poder?
¿Por qué has hecho a la vaca dadora de bienestar?
Esto te pregunto, oh Señor; respóndeme verazmente:
¿Quién ha hecho la Devoción, consagrada con el Poder?
¿Quién ha hecho al hijo respetuoso en su corazón para con el padre?
Soy yo que con estas preguntas deseo hacerte conocer, oh Sabio, como Buen Pensamiento, como el creador de todas las cosas. (Yasna 44, 3-7.)

Esta serie de preguntas no es, entonces, un ejercicio retórico: si la solución de estos enigmas es obviamente el Señor Sabio, sin embargo está muy bien expresado el esfuerzo cognoscitivo de Zoroastro que no se presenta como el creyente de una doctrina ya constituida, sino como un iluminado que investiga y descubre la verdad y reconoce en el Señor Sabio la única fuente de la que procede todo lo creado. Y es tan verdadero este carácter, por así decirlo, reflejo y cognoscitivo de la concepción gáthica de Dios, que la misma tiene un evidentísimo sabor iniciático:

Para el iniciado la mejor de las doctrinas es aquella que enseña a él propicio, como Orden, el Señor, el santo, que conoce también las doctrinas secretas, tú, oh Sabio, por la fuerza del Buen Pensamiento. (Yasna 48, 3.)

Son numerosos los pasajes gáthicos en los que se repite este motivo del reconocimiento del Señor Sabio por parte de Zoroastro:

Con el pensamiento, oh Sabio, te he reconocido como el primero y el último, como padre del Buen Pensamiento, cuando yo te aferro con los ojos como al verdadero creador del Orden, como el Señor en los actos de la fuerza vital. (Yasna 31, 8.)
Yo te reconoceré como activo y santo, oh Sabio, cuando de la mano con que tú manejas las suertes que asignas al malvado y al justo, a la llama de tu fuego fortificado por el Orden, me llegará la fuerza del Buen Pensamiento. Te reconozco como santo, oh Sabio Señor, cuando te observo en la generación de la vida... (Yasna 43, 4-5.)

El Dios de Zoroastro es, ante todo, el principio de la vida universal, aquel que ha puesto en movimiento al universo mediante su Buen Pensamiento, en conformidad con el Orden, gracias a su Poder. Un dios creador y omnisciente; y la omnisciencia fue siempre la característica de Ahura Mazda en toda la historia del mazdeísmo: Ahura Mazda vencerá al fin a Angra Mainyu (en pahlávico: Ahriman) justamente en virtud de su omnisciencia, que le permite evaluar los límites del adversario; límites que son fijados en una duración del tiempo bien definido, al término del cual el Malvado se verá totalmente desprovisto de su poder. Era distinta la concepción del Ahuramazda aqueménida: en las inscripciones de los Grandes Reyes persas el dios es venerado como el más grande de los dioses, como un dios supremo, sí, pero no como dios único, junto a este dios supremo, protector del soberano y de la dinastía y dispensador del reinado, también están los "otros dioses que existen" o los dioses del clan real o, como en ciertas inscripciones desde Artajerjes II (405-359 a.C.) en adelante, el dios Mithra y la diosa Anahita.

El dualismo

Algunos estudiosos se empeñaron especialmente en descubrir presuntas ilogicidades o confusiones o imperfecciones en la doctrina zoroastriana, ya sea en la de los *Gatha* o en la del llamado Avesta reciente o de la más tardía tradición mazdaica. Así, se ha afirmado que tal concepción del Dios supremo y único, creador omnisciente, se ría contradecida profundamente por la idea dualística: la existencia de un principio maligno constituiría una incongruencia grave, tal vez explicable gracias a una evolución del pensamiento de Zoroastro, estimulado por la preocupación por proporcionar una solución al problema del Mal. En realidad, tales consideraciones muestran una evidentísima tendencia a transferir nuestros conceptos a un mundo muy distante de la mentalidad y de la sensibilidad moderna. Téngase en cuenta, en efecto, que en los *Gatha*, el Espíritu Destructor (Angra Mainyu) no se opone directamente a Ahura Mazda, creador de todas las cosas, padre del Buen Pensamiento y del Orden, sino al Espíritu Benéfico (Spenta Mainyu), de quien se dice significativamente que es "gemelo", y que antes bien el Señor Sabio los trasciende a ambos:

En principio los dos Espíritus, que son gemelos, (me) fueron revelados, cada uno provisto de libre arbitrio. Sus dos maneras de pensar, de hablar, de actuar son (respectivamente) la mejor y la peor. Entre ambos el sabio eligió el bien, no la necedad. Y cuando estos dos Espíritus se encontraron, establecieron en principio la vida y la no vida... (Yasna 30, 3-4).

Por lo que el dualismo zoroastriano, que también fue un motivo tan típico y constante de la religiosidad iránica, no fue nunca un dualismo radical, ya que en los *Gatha* el Señor Sabio trasciende netamente a los dos espíritus gemelos contrapuestos simétricamente, mientras cuando se lo confunde con el Espíritu Benéfico y se lo contrapone a Ahriman —en la literatura medieval— generalmente se le presupone otra entidad, el Tiempo Infinito (Zurvan i akanarak), considerado padre de Ohrmazd (forma pahlávica del nombre Ahura Mazda) y Ahriman.
No hay dudas de que el dualismo es uno de los rasgos más característicos del mundo religioso iránico, a tal punto que con frecuencia se ha exagerado al considerar iránico o de origen iránico a todo motivo dualístico encontrado en las religiones del Cercano Oriente. Lo que resulta tanto más singular si se considera que acerca de la misma interpretación del dualismo gáthico se está lejos del acuerdo: ¿dualismo ético?, ¿etnológico?, ¿metafísico?
Ya se ha mencionado que en la base del dualismo zoroastriano se halla la oposición indoiránica *rta-druh / asha-drug*. Ahora, basándose en esta constatación y en los resultados a los que ha llegado la investigación científica en el estudio de la noción fundamental *rta / asha*, se debería explicar la concepción dualística iránica, dentro de los límites del dominio ritual: el dualismo zoroastriano sería esencialmente, entonces, un dualismo ritual. Naturalmente, tal explicación ritualística debe tener presente el carácter particularísimo del rito o del sacrificio en el mundo indo-iránico, y todas sus diversas y posibles implicaciones, pero no hay dudas de que, si bien con resulta-



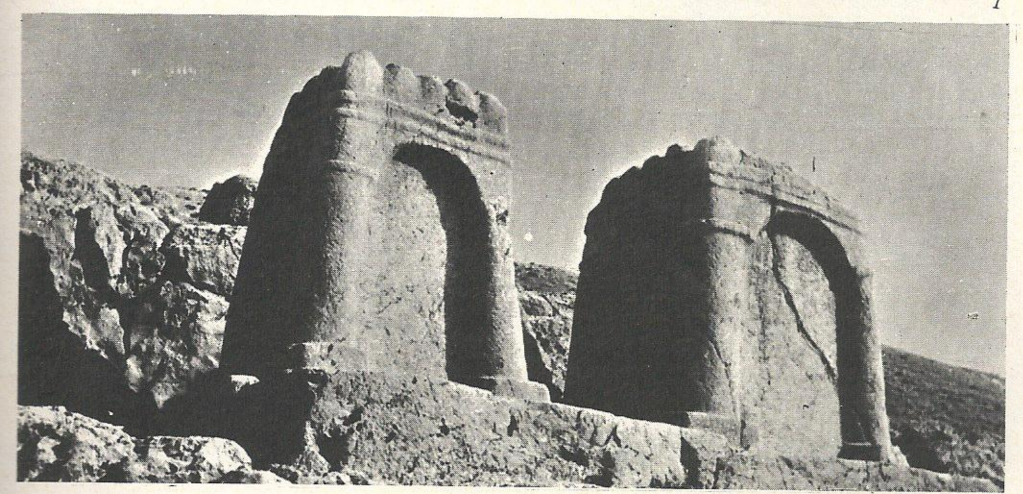
1

1. Naqhs-i Rustam (Fars.). Investidura de Ardashir I. Segundo cuarto del siglo III d.C. (R. Ghirshman).

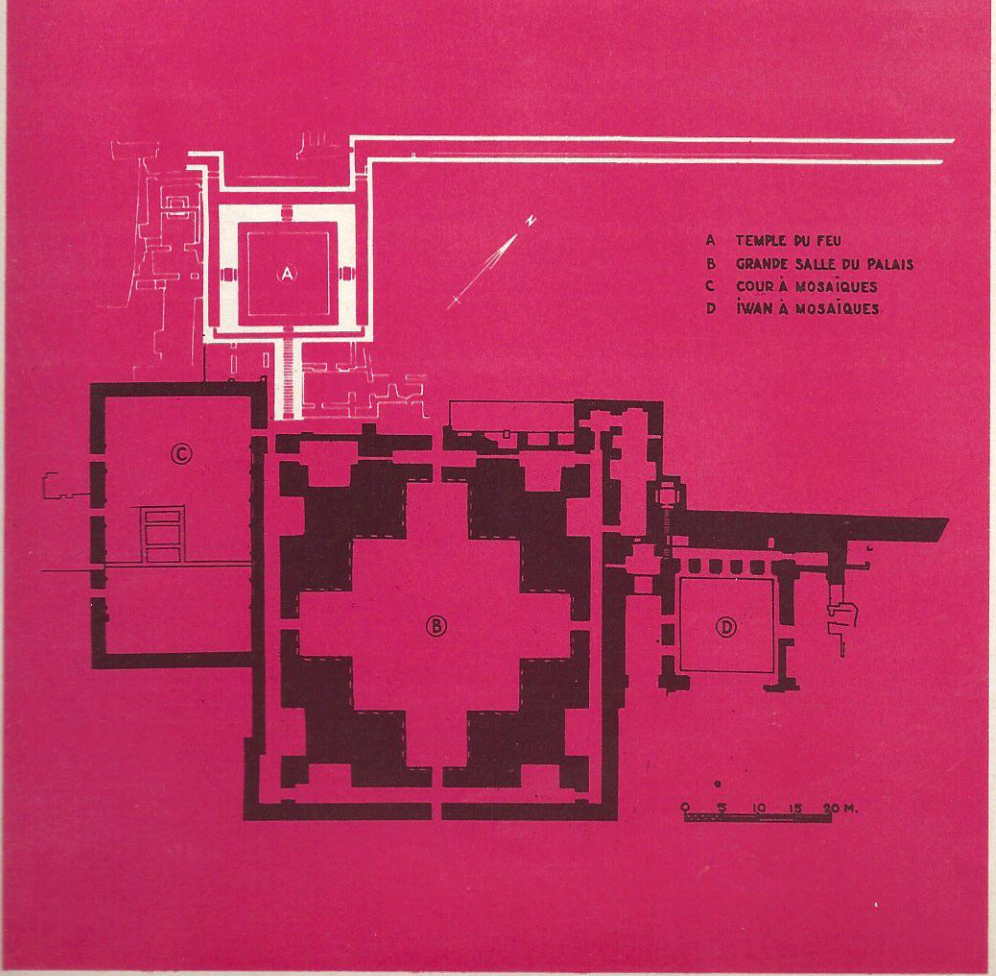
2. Naqsh-i Rustam (Fars.). Altares del fuego. Siglo III-IV d.C. (Museo Nacional de Arte Oriental, Roma).

3. Planta de los edificios excavados de Bishapur. De R. Ghirshman, Bîchâpour. II. Les moisaïques sassanides, *París, 1956.*

4. Reverso de una moneda de Shapur I. Tercer cuarto del siglo III d.C. (Éditions Arthaud).



2



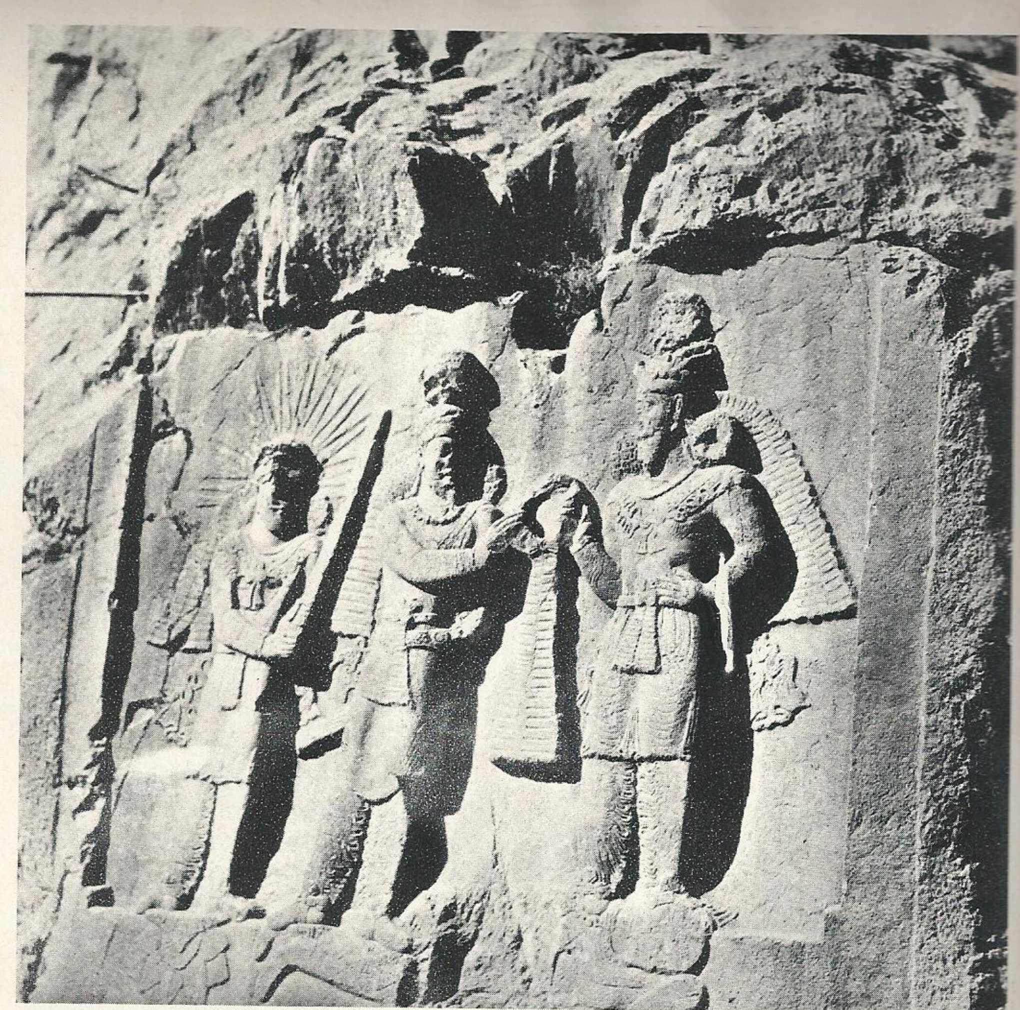
3



4

dos y desarrollos diferentes, las concepciones iránicas e hindúes del sacrificio y del acto ritual, así en los *Gatha* y en la tradición mazdaica como en los *Brahmana* de la India, tienen un evidente fondo común. Decir entonces que el dualismo de Zoroastro es un dualismo ritual significa incluir la figura del denominado profeta en las antiguas tradiciones sacerdotales y negar que en el centro de su pensamiento existieran preocupaciones morales en el sentido en que hoy podemos concebirlas: la elección que el hombre sabio (= "bien oferente, bien sacrificador") debe realizar en favor del Espíritu Benéfico y en contra del Espíritu Destructor, es una elección ritual, relacionada con la importante noción indoiránica de *zrazda / shraddha*, es decir, de la "confianza", de la "fe" en la eficacia del sacrificio, presuposición indispensable para el buen logro del mismo. Considérese, en efecto, que la misma tradición iránica nos presenta a Ahriman originado por la "duda" de Zurvan sacrificante, es decir, por la falta de fe ritual, y que tanto el origen como el fin de esta existencia se deben a actos de sacrificio.

De cuanto precede se deduce que la antítesis entre "Bien" y "Mal" para el zoroastrismo, así como las oposiciones entre Orden y Mentira y entre Espíritu Benéfico y Espíritu Destructor, es una antítesis original y eminentemente ritual: el "bien" será entonces el bien ritual, el acto realizado según la regla justa, al que se le atribuye una eficacia mágica, determinante y relacionante, y el "mal" será el mal ritual, es decir, todo lo que transgrede la buena norma tradicional. Es natural que se implicaran también otros valores en este dualismo ritualístico, como, por ejemplo, la oposición fundamental vida-no vida, repetida en el pasaje gáthico antes citado (Yasna 30, 3-4), pero ello se debía a una concepción del sacrificio que reconducía todo al dominio ritual: la vida y la muerte, la felicidad y la desventura, la potencia y la debilidad, la riqueza y la pobreza. Y es igualmente natural que una concepción tal del rito ubicara al hombre en el centro de la visión del mundo zoroastriano· una visión sustancialmente más mágica que religiosa, si a magia y a religión deseamos atribuirles los significados más comunes. Se podría resumir de tal manera, entonces, cuanto se ha dicho acerca de la coexistencia del dios creador y de los dos principios, eje fundamental de la concepción gáthica: en el Señor Sabio Zoroastro vio esencialmente el principio inteligente de la vida universal, manifestada en el símbolo del Fuego (Atar), concebido como su hijo; un principio vital, dispensador de fuerza, de potencia, de inteligencia, creador de todas las cosas, que es descubierto, reconocido, penetrado en su esencia por el sabio, el iniciado, por aquel que realiza con precisión el sacrificio, con fe en los efectos del mismo, habiendo realizado ya la elección del Espíritu Benéfico y expul-



1



2

3

4

1. *Taq-i Bustan (Kurdistan). Investidura de Ardashir II. Siglo IV d.C. (C. Deffarge-Rapho).*

2. *Taq-i Bustan. Investidura y estatua ecuestre del rey Firuz (?) en la pared del fondo de la gran gruta o ivan central. Siglo V d.C. (C. Deffarge-Rapho).*

3. *"¿Cuál artífice creó la luz y las tinieblas? ¿Cuál artífice creó el sueño y la vigilia?" (Yasna 44, 5). De* Codices avestici et pahlavici Bibliothecae Universitatis Haniensis, *publicados en facsímil, Copenhague, 1938, VIII, 2, tav. 174, fol. 198 v.: el fin de Yasna 44, 4 (líneas 1-4) y Yasna 44, 5 (líneas 4-12), con el comentario pahlávico intercalado.*

4. *"Te reconozco como santo, Oh Sabio Señor, cuando te observo en la generación de la vida" (Yasna 43, 5). De idem, tav. 160, fol. 191 v.: Yasna 43, 4 (líneas 1-12) y el comienzo de Yasna 43, 5 (línea 12-15), con el comentario pahlávico intercalado.*

sado a la duda, de la que se alimenta el Espíritu Destructor; en estos dos Espíritus él vio las dos polaridades inherentes a todo el universo, una gemela de la otra, como la muerte es la compañera de la vida. Ninguna incongruencia, entonces, entre la concepción del Dios único creador y la idea dualística de los dos Espíritus contrapuestos: el Espíritu Destructor no es en efecto, el creador de una creación material (*gete*, según la terminología pahlávica) sino de una producción demoníaca que él es incapaz de transferir de un plano puramente ideal (*menok*) al de la existencia concreta de la naturaleza. Por otra parte Ahriman, por cuanto es esencialmente un principio negativo de destrucción y de muerte, no existió siempre ni será por siempre, ya que será aniquilado por el triunfo definitivo del reinado de Ohrmazd.

Los Benéficos Inmortales

Como Espíritu Benéfico, por el Óptimo Pensamiento y por la acción y la palabra conformes al Orden, el Sabio Señor nos dará, mediante el Poder y la Devoción, Integridad e Inmortalidad. (Yasna 47, 1.)

En este pasaje gáthico aparecen, completamente, los seis Benéficos Inmortales. Éstos son aspectos y órganos del Señor Sabio y al mismo tiempo, de Zoroastro como modelo del hombre perfecto, que ha elegido al Espíritu Benéfico y realiza su deber sacerdotal según la norma. Ante todo, obsérvese que en este texto los Benéficos Inmortales son presentados en tres parejas: Buen (u Óptimo) Pensamiento y Orden. Poder y Devoción, Integridad e Inmortalidad, según un sistema que tiene un reflejo preciso en la disposición de los sacerdotes que realizan el sacrificio. Además, la bipolaridad divina-humana de estas entidades se torna evidente aquí: el hombre desea obtener la Inmortalidad e Integridad, gracias al Buen Pensamiento y al Orden a los que se avienen sus palabras y sus acciones rituales, y mediante el Poder y la Devoción. Los Benéficos Inmortales son, entonces, tanto divinos como humanos, y toda discriminación de los mismos según la diversidad de los contextos y de las acepciones es un error fatal para el intérprete o el traductor, que le impide toda posibilidad de penetrar en el funcionamiento íntimo de la doctrina zoroastriana. Los pasajes en los que es posible captar esta particular naturaleza de las entidades gáthicas, sólo aparentemente dobles podrían multiplicarse aquí, pero será más oportuno ilustrar algunos aspectos de la doctrina de los Benéficos Inmortales, como aparece en los textos pahlávicos del siglo IX d.C. y especialmente en el *Denkart*, pero dejando aclarado que no se posee ningún motivo para pensar en una solución de continuidad entre estos textos y la enseñanza más antigua. Antes bien, se debe reconocer que, en lo que concierne a esta doctrina, nos hallamos frente a una tradición exegética muy coherente.

De estos textos *Denkart*, ed. Madan, páginas 229-31, 42-44) se deduce que los Benéficos Inmortales son exclusivamente *menok*, es decir, partícipes de una existencia no material, sino espiritual o ideal, y que son esencialmente *akhv*, un término pahlávico que equivale al *anhav* avéstico "existencia, vida", *anhva*, "impulso volitivo, forma vital, creativa" e "impulso anímico", *ahu*, "señor, amo", y que equivale aproximadamente a "energía vital, creativa, dominadora" y "voluntad". Se dice de ellos que tienen una esencia inmortal, como el hombre, considerado por su componente anímico, y que tienen un "revestimiento" corpóreo, separable. Tenemos, entonces, la clave para comprender la doble naturaleza divina y humana de los Benéficos Inmortales de los *Gatha*: el hombre, justamente como energía vital material y corpórea, es decir, como impulso volitivo revestido de un cuerpo que le permite actuar en el mundo material, participa, mediante su alma, de la misma esencia de los Benéficos Inmortales. En efecto, mientras éstos son *akhv* incorpóreos e inmortales, él es un *akhv* corpóreo mortal, que sin embargo tiende a convertirse en inmortal mediante una determinada vía de "purificación" o de "separación" de su esencia anímica del revestimiento corpóreo. Así que, si él logra este particular estado de pureza, realiza un perfecto dominio sobre la parte corpórea y sensitiva de su organismo y sobre el mundo material. En tal estado él se hallará en comunión con los Benéficos Inmortales y, considerándolo bien, se tornará en cierta medida más completo y activo que éstos, quienes al estar desprovistos de una forma o de un revestimiento corpóreo son, en realidad, incapaces de actuar concretamente en el mundo material. El hombre realizará la transformación de su individualismo, pasando de una existencia sujeta a la muerte a una existencia inmortal, en la denominada "renovación" de la vida.

La renovación de la vida y la purificación

Estas doctrinas conservadas en la literatura medieval no son una innovación tardía y no representan una fase avanzada de desarrollo con respecto al núcleo original, que la tradición relacionaba con el mismo Zoroastro. Las mismas no son más que la lógica y coherente continuación de la enseñanza gáthica: la concepción de la renovación corresponde a una idéntica notación gáthica, como también ocurre con la relativa al estado de pureza.

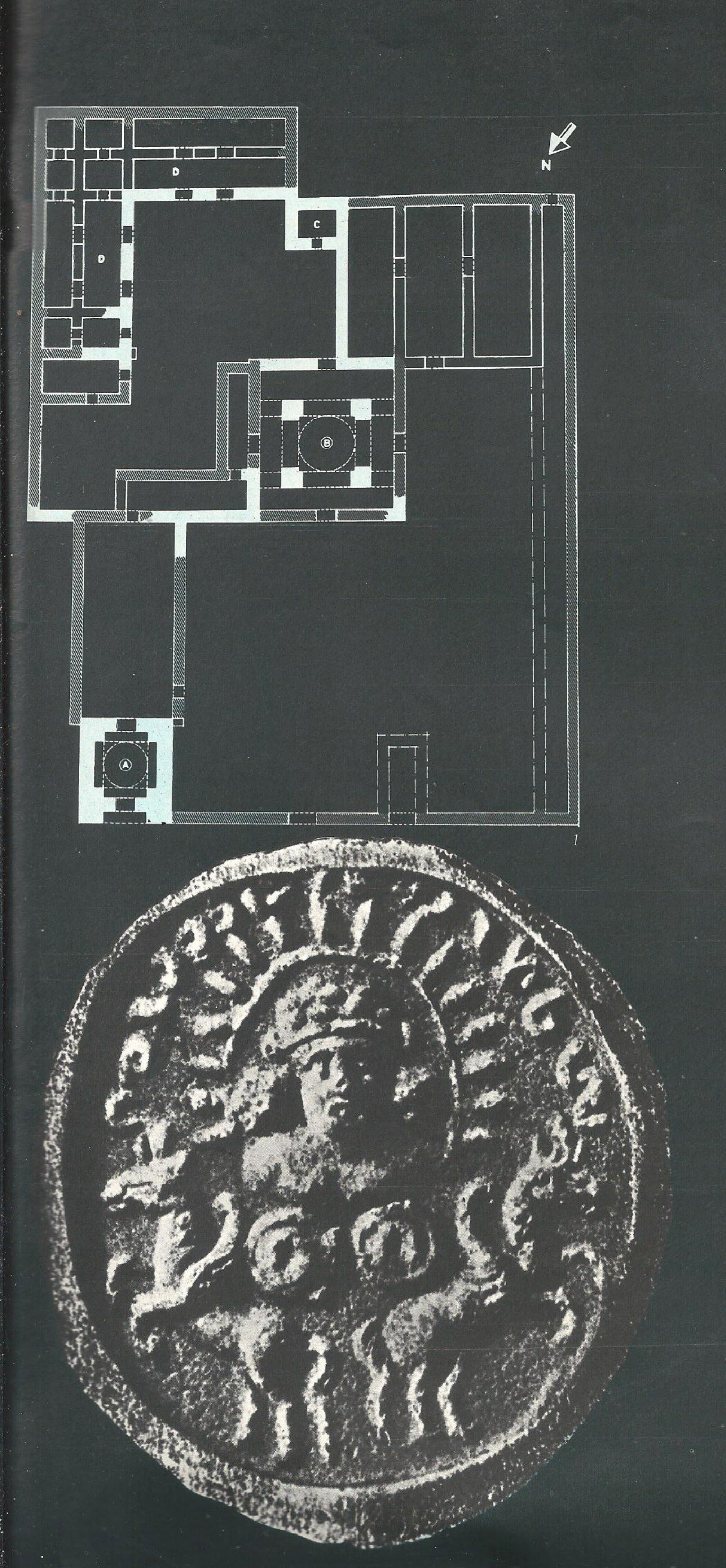
En realidad, toda la doctrina gáthica se basa en la concepción de la renovación de la vida y en la purificación, es decir, en la idea del sacrificio.

El estado de pureza le permite, a aquel que participa del mismo, obtener una "visión" anímica o mental, diferente de la normal. que ocurre mediante los sentidos y los órganos corpóreos; el participante entra en un estado psíquico tal en el que puede ejercitar en toda su potencia su propia voluntad; de tal manera, adquiere un poder eminentemente mágico, que es el mismo Poder de los Benéficos Inmortales. El hombre llega a este estado durante la práctica ritual, con la recitación de los cantos, de las fórmulas sacras, ectétera. La obtención de este estado constituye la "recompensa" del practicante y —parece decir un difícil pasaje gáthico (Yasna 53, 7)— se adecua al hombre a fin de que no disminuya su virilidad. Estas concepciones son una parte esencial del denominado "vitalismo" tanto gáthico como mazdaico más en general, para el cual el "mal" (he aquí otra acepción) es una disminución de las fuerzas vitales y el "bien" se halla, en cambio, en el incremento de estas fuerzas, en el vigor físico y en el ejercicio y en la expansión de la propia vitalidad.

La renovación de la existencia o de la vida o del ser, es ante todo el fin al que el oficiante aspira en la práctica del sacrificio: el mismo tiene, entonces, un valor esencialmente ritual, desarrollándose a continuación de la realización de un acto litúrgico. Pero, dada la particular concepción del sacrificio, común al Irán y a la India, la renovación es también el fin de la creación: todas las cosas, en efecto, están creadas con vistas a la renovación, la que, al ser el fin natural del creador y de la misma voluntad del Creador, está en algún modo implícita en la creación misma. Justamente se ha sostenido, hace poco, que la concepción de la renovación constituye la idea central de la entera visión zoroastriana del mundo. Un versículo de los *Gatha* (Yasna 30, 9) resulta particularmente importante: "¡Ojalá seamos nosotros los que renueven esta vida!" Aquí se tiene una clara coincidencia de la perspectiva escatológica y de lo ritual de la renovación: todo sacrificador, durante el oficio del sacrificio, se identifica con el Salvador futuro, así que la identificación de los participantes al sacrificio con los salvadores "victoriosos", que se halla en otros pasajes del denominado Avesta reciente, se manifiesta también como una idea ya gáthica:

¡Ojalá seamos nosotros los salvadores, ojalá seamos victoriosos, ojalá seamos los amigos más caros del Señor Sabio y sus huéspedes, hombres justos de los buenos pensamientos, de las buenas palabras, de las buenas acciones! (Yasna 70,).

Entonces, el salvador es, en la doctrina zoroastriana, aquel que opera la renovación de la vida, realizando el sacrificio: el significado de su figura está al mismo tiempo en la actualidad ritual y en la perspectiva escatológica, que se cumplirá, ella misma, mediante un sacrificio final hecho con especies inmortales, del cual todo sacrificio actual constituye, a su vez, una repetición. Todo lo que precede induce a una evaluación más profundizada de algunos con-



1. El templo del fuego de Kunar Siah. De L. Vanden Berghe, en "Iranica Antigua", I (1961).

2. Grabado con la representación de Mithra arrastrado por dos caballos alados Berlín, Staatliche Museen. D. E. Herzfeld, Der Throndes Khusro, *1920.*

Puits

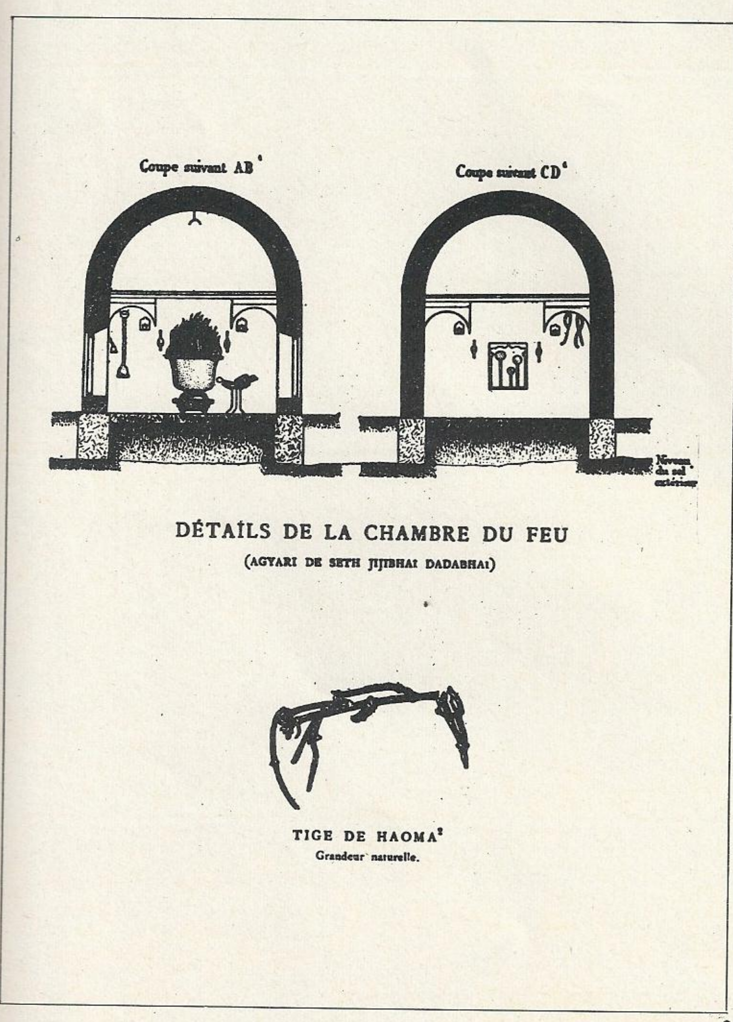
Cour

Âdaran
ou chambre
du feu sacré

A B C D

Chambre pour la célébration des cérémonies du sacrifice

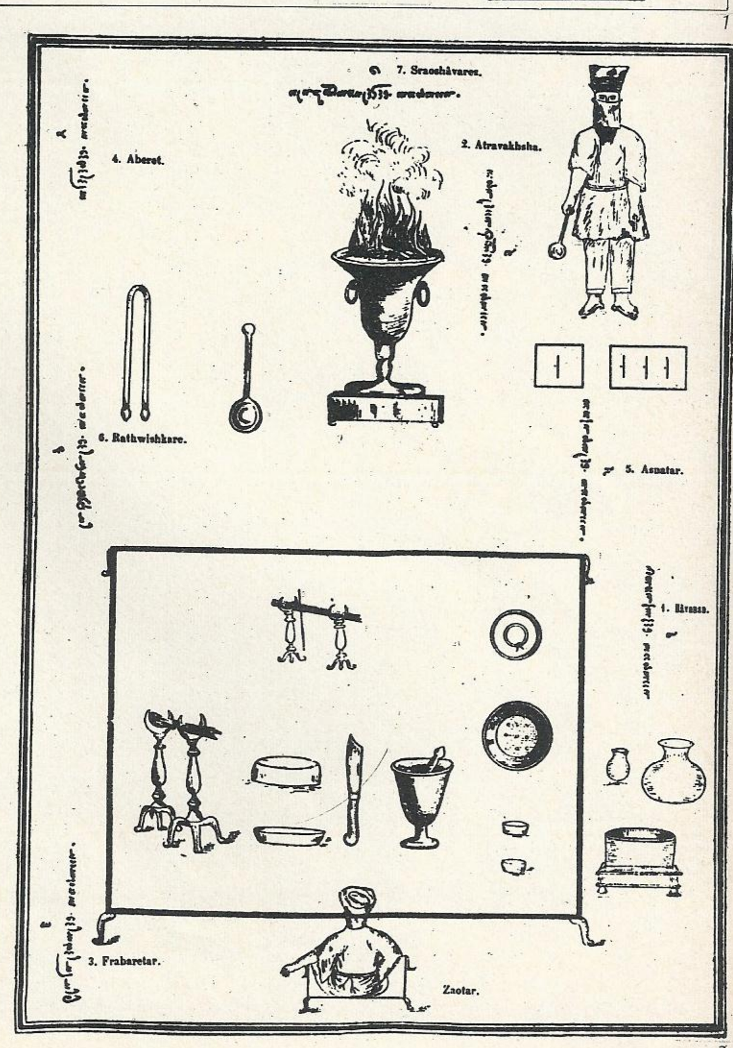
1



DÉTAILS DE LA CHAMBRE DU FEU
(AGYARI DE SETH JIJIBHAI DADABHAI)

TIGE DE HAOMA[2]
Grandeur naturelle.

2



3

1, 2, 3. Planta de un templo del fuego, detalle de la cámara del fuego y ordenamiento general del sacrificio entre los modernos parsos.

De J. Darmesteter, Le Zend-Avesta, *I, "Annales du Musée Guimet", 1892.*

ceptos tradicionales atribuidos por la crítica histórica a Zoroastro, que conciernen a la "recompensa" que corresponde a aquel que actúa según el Orden. A menudo se pone el acento sobre la suerte del justo *post mortem*: él entraría en la "Morada de los Himnos", residencia del Señor Sabio y de los Benéficos Inmortales. Una falaz analogía con conceptos que nos son familiares ha inducido a menudo a los estudiosos a la confrontación con la concepción cristiana del paraíso, entendido como recompensa del justo luego de la muerte y como fin de la existencia humana. En realidad, la visión zoroastriana del mundo parece totalmente fundada en el valor de esta vida y en la posibilidad que tiene el hombre adepto del Orden, instruido en la práctica del sacrificio, bueno en sus pensamientos, en las palabras y en las acciones, de realizar durante esta existencia una transformación o una renovación de su ser, logrando un estado tal de pureza que torna libres, activas y creadoras a sus energías vitales y a su voluntad. Este hombre tendrá entonces el Buen Pensamiento y el Poder que le permitirán dominar las potencias de Arhiman y obtener facultades extranormales, como la "visión anímica" o "espiritual" que la tradición atribuía al mismo Zoroastro. Entonces, así como la renovación, objeto del sacrificio, tiene una realidad actual en el rito y en la vida terrena —por la cual la misma se presenta como una transformación de esta existencia, en el hombre y en el cosmos— así la Morada de los Himnos parece tener un mismo valor de actualidad en esta vida: la noción de un paraíso únicamente concebido como recompensa de los justos luego de la muerte debe haberse afirmado en el mazdeísmo en época relativamente tardía, probablemente bajo la influencia de ideas cristianas e islámicas.

Antropocentrismo

La posición del hombre en tal cuadro ideológico resulta, entonces, de primerísimo plano; se puede decir muy bien que el hombre está ubicado en el centro de la visión zoroastriana del mundo, una visión no teocéntrica, sino eminentemente antropocéntrica. El hombre es la suprema entre todas las criaturas, que son dirigidas por él en la lucha victoriosa contra las potencias arimánicas, como que —según se lee en un pasaje del *Denkart* (ed. Madan, pp. 245-246)— él es la suma de las naturalezas y de las fuerzas de todas las criaturas de los dos mundos, el espiritual y el material. Su esencia es el alma, pero, gracias a su revestimiento corpóreo, él puede actuar en modo eficaz combatiendo a la Mentira: su semen, compuesto de alma espiritual y de forma material vencerá, con el tiempo, a las potencias malignas. La historia sacra del mazdeísmo se articula en tres grandes períodos: el primero está iniciado por Gayomart (avéstico: Gaya martan, "vida mortal"), la vida que se torna mortal por el encuentro de los dos Espíritus, el Benéfico y el Destructor; el segundo está iniciado por Zoroastro y coincide con el período central de la creación, el Hombre Perfecto por excelencia, superior a cualquier otra criatura, factor esencial de la evolución del mundo hacia la renovación y la transformación de la vida; el tercero se abre con Soshans, el Salvador, que nacerá del semen de Zoroastro, depositado en las aguas de un mítico mar, del que quedará grávida una virgen. Tres Hombres Perfectos están ligados, entonces, a los tres grandes períodos de la historia sacra: la creación, la revelación de la Buena Religión, la renovación que aniquilará las potencias hostiles a la expansión y a la evolución de la vida. El significado profundo de la doctrina gáthica no se puede entender si se prescinde de esta visión antropocéntrica: lo que se considera zoroastrismo arcaico es esencialmente una antroposofía y en los *Gatha* está expresada notablemente la fe en las posibilidades infinitas de la naturaleza humana. El rasgo característico de la enseñanza zoroastriana se halla, entonces, en un tipo de humanismo mágico, en el que el hombre está colocado en el centro de un universo, que es teatro de una lucha entre vida y muerte, que evoluciona ineluctablemente hacia el triunfo de la vida.

El hombre, que es la última generación del mundo, luego del cielo, el agua, la tierra, las plantas, los animales, en un marco vitalista no estático sino dinámico y evolutivo, es llamado a esta lucha inevitablemente victoriosa, y el advenimiento del reino divino se realizará en modo coherente con estas premisas vitalistas: el mismo no significará una transposición de la vida a los niveles espirituales o místicos, separados de la realidad concreta del mundo físico y material, no signará el fin de la existencia corpórea, sino que se verá distinguido por una unión más perfecta y armoniosa de alma y cuerpo. La sabiduría divina, convertida en sabiduría humana, purificará al mundo del contagio de Arhiman y tornará inmortal a la vida, carente de todo mal, definitivamente transformada por la voluntad creadora que iguala lo humano a lo divino:

. . . a fin de que ellas (las criaturas) renueven la vida, la tornen libre de la vejez, imperecedera, incorruptible, inmarcesible, eternamente próspera y dotada de libre poder, a fin de que los muertos resuciten y ocurra la inmortalidad del ser viviente y que la vida se renueve según la voluntad (Yasht 19, 11).

La leyenda de Zoroastro

La leyenda de Zoroastro, se ha dicho al comienzo, hunde sus raíces en una realidad ritual, como recientemente fuera demostrado en un gran trabajo sobre el culto, el mito y la cosmología del Irán antiguo. Quien deseara descubrir un trasfondo histórico cometería un grave error de perspectiva: los *Gatha* se refieren directamen-

1. Zoroastro en una miniatura del siglo XIV. Florencia. Biblioteca Nacional Central, BR 38, c. 33 r. (Scala).

2. Zoroastro. De D. Framji Karaka, History of the Parsis, *Londres, 1884.*

3. La Sibila Pérsica. Detalle del pavimento del Domo de Siena (Alinari).



1

2



3

te a una realidad litúrgica, que tiene en su centro el sacrificio del *haoma* y a esta realidad corresponden una doctrina cosmológica y una antropológica, de las que se proporcionaron algunos rasgos esenciales, y un mito que es justamente la leyenda del Profeta. Esta estrechísima relación entre rito y mito es lo que obliga a callar acerca del mismo problema de la historicidad de Zoroastro; todo lo que sabemos de este personaje —y sobre todo lo que se puede recabar de los documentos más antiguos— nos conduce a esta realidad ritual. En el momento del sacrificio en que se procede a una segunda preparación del *haoma* nace Zoroastro y luego, durante otras tres acciones rituales realizadas para exprimir de la planta el licor divino nacen sucesivamente los tres hijos de Zoroastro, los Salvadores futuros, Ukhshyat.ereta, Ukhshyat. nema y Astvat.ereta (literalmente: "Aquel que hará aumentar la verdad", "Aquel que hará aumentar la devoción", "Verdad encarnada"), que el mito escatológico hacía nacer del semen del Profeta y de una virgen.

Para la reconstrucción completa de la leyenda de Zoroastro nos debemos servir de varias fuentes, a menudo muy heterogéneas; de tal modo sería posible formar un cuadro mítico y simbólico muy detallado de la "vida" del Profeta, un cuadro muy rico en sucesos y detalles, todos, o casi todos, reconducibles a un preciso trasfondo ritual. Bastará con recordar los aspectos salientes. Zoroastro preexiste a su nacimiento material; el "esplendor" (*khvarenah*) que es un fluido ígneo y una sustancia vital, ha descendido de esfera en esfera hasta depositarse en el vientre de Dughdo, la futura madre del Profeta; la *iravashi*, el "doble anímico" preexistente, está contenida en una planta de *haoma*, que durante el sacrificio es ingerida por Pourushaspa. Zoroastro nace de la unión de estos dos personajes, depositario uno de su "esplendor", el otro de su alma preexistente. Su nacimiento está acompañado por señales extraordinarias: el niño recita plegarias y fórmulas sacras, sonríe; su cabeza está aureolada de luz; su cerebro late fuertemente; las aguas y las plantas se regocijan, y también los Benéficos Inmortales y el Señor Sabio. Dotado de todas las virtudes y de todas las cualidades posibles, logra superar todas las pruebas y los obstáculos a que lo someten los malvados; se muestra compasivo con un caballo y un perro; alimenta el fuego y vierte *haoma* en el agua; atraviesa el mar, vive retirado en una montaña. Cumple los treinta años, desea ver al país de Irán y allí se dirige; se encuentra con el Buen Pensamiento y atraviesa las aguas de un río; se encuentra con el Señor Sabio, ve a los Benéficos Inmortales y se entretiene con ellos; recibe la fuerza mental de la omnisciencia y una vista penetrante; ve el pasado y el futuro; ve a Ahriman; conquista la inmortalidad del alma; entra en la Morada de los Himnos; ve

al fuego en un estado espiritual; sale indemne del fuego; recibe y enseña la Buena Religión; recita fórmulas mágicas contra Ahriman y derrota a la Mentira y a los demonios; en diez años logra convertir a un solo hombre; durante dos años intenta convertir a Vishtaspa, el príncipe que se convertirá en su protector y en difusor de la Buena Religión, lo consigue, venciendo la hostilidad de sus denigradores y calumniadores; se convierte en el maestro de Vishtaspa, al que instruye en el culto divino.

Tal, en forma rápida, la figura del Profeta, que pronto se torna en modelo perfecto para los adeptos de la religión mazdaica, según la tradición iránica. Se podrían agregar otros datos, como por ejemplo aquellos relativos a su muerte —fue matado por el brujo Tur i Bratrokhsh, que se había transformado en lobo— pero cuanto se ha dicho puede ser suficiente, para demostrar el evidente trasfondo ritual que subyace en el mito de Zoroastro, así como a fines de seguir los rastros de un proceso de idealización de la figura del Profeta, que se desarrolló en fases más recientes, sobre todo, como parece, en los períodos sasánida e islámico.

Conclusiones

El lector habrá comprendido que la interpretación de los *Gatha* y de los puntos salientes de la enseñanza zoroastriana, propuesta en las páginas precedentes, contrasta con la tesis, a la que nos hemos referido, de los Magos helenizados: el Zoroastro histórico no sería, en el fondo, tan distante, tan contradictoriamente diferente del Zoroastro que tuvo fortuna en el mundo griego, helenístico y cristiano primitivo. La figura del taumaturgo, del psicógogo, del iniciado conocedor de los secretos de los dos mundos, que la antigüedad clásica dejó en herencia a la cultura occidental —recuérdese al Zoroastro del hermetismo y de las corrientes mágicas, alquimistas y astrológicas— y la figura del Profeta anunciador del nacimiento de Rey Salvador, hunde sus raíces en la más antigua tradición iránica. Este o aquel retrato de Zoroastro estuvieron determinados, naturalmente, por los intereses prevalecientes entre los griegos y los cristianos, por lo que muy bien se puede decir que al sabio oriental y a su gran fortuna se debería dedicar un entero capítulo de la historia de lo "irracional" en la civilización histórica. Menos adherente al Zoroastro gáthico que la griega, que estaba animada por el interés vitalísimo por los aspectos experimentales y operativos de la vía mágica, la representación cristiana del Profeta asumió colores particulares, que sólo en parte eran connaturales a las doctrinas iránicas más arcaicas: así, señaladamente, la decidida historización del advenimiento del Mesías, que hizo de Zoroastro, al igual que los profetas bíblicos, un heraldo de un Cristo histórico, nacido en una gruta de Belén y crucificado en el Gólgota. Se ha visto en cambio cómo la perspectiva escatológica, tanto en la entera tradición iránica como, sobre todo, en los *Gatha*, se une y casi se identifica con una realidad actual de orden ritual. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que aún en el mazdeísmo se hallaba una aspiración viva y profunda en cuanto al advenimiento de un reino divino en la tierra pensado como el triunfo de la vida, aun material, sobre la muerte, y que, por otra parte, en el cristianismo —no en aquel triunfante y oficial— no faltaron ciertamente corrientes que atenuaron y hasta negaron el significado histórico de la figura de Cristo.

Así es que se ha logrado la paz entre el Zoroastro iránico y el Zoroastro helenizado, y en la manera, a decir verdad, más obvia y natural: este último no fue figura del todo nueva e independiente, resultado de un complejo fenómeno sincretístico iránico mesopotámico, sino, más simplemente, el mismo personaje de la tradición iránica revestido de paños griegos, en un ambiente cultural, se entiende, muy propenso al sincretismo y a la confrontación de las doctrinas y de las ideas. Zoroastro aparece, en conclusión, como una figura más unitaria, ya no más auténtica y falsa al mismo tiempo, no más singularmente contradictoria; y uno de los más oscuros problemas históricos, el de la constitución y el desarrollo de una presunta y casi voluntaria ficción, se disuelve y desaparece.

Bibliografía

Estudios

J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, I-III, París, 1892-11893; A. V. W. Jackson, *Zoroaster, the Prophet on Ancient Iran*, Nueva York, 1899; J. H. Moplton, *Early Zoroastrianism*, Londres, 1913; R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bolonia, 1920; E. Benveniste, *The Persian Religion according to the Chief Greek Text*, París, 1929; H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938. J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, I-II, París, 1938; E. Herzfeld, *Zoroaster and his World*, Princeton, 1947; J. Duchesne-Guillesmin, *Zoroastre*, París, 1948; W. B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, Oxford, 1951; R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londres, 1961; W. Hinz, Zarathustra, Stuttgart, 1961; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, París, 1962; M. Molé, *Culte, Mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, París, 1963; G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965.

Textos

Traducciones del Avesta:

J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta, op. cit.*,. F. Wolff, *Avesta*, Estrasburgo, 1910. *De los Gatha*: Chr. Bartholomae, *Die Gatha's des Awesta*, Estrasburgo, 1905; J. Duchesne-Guilemin, *Zoroastre, op. cit.*; H. Humbach, *Die Gathas de Zarathustra*, Hedelberg, 1959.
De los Yasht:
H. Lommel, *Die Yäst's des Awesta*, Gottingen-Liepzig, 1927.

¡ESTA ES LA OFERTA EXCLUSIVA QUE TENEMOS PARA USTED!

Usted ya puede adquirir el primer tomo encuadernado de la **HISTORIA INTEGRAL ARGENTINA**

al precio oferta de $ 21 al contado o $ 25 en cuotas

(1 cuota inicial de $ 10 y 3 cuotas de $ 5)

Adquiéralo en Centro Editor de América Latina, Rincón 87, Capital, personalmente o solicítelo por correo, enviando cheque o giro postal a la orden de Centro Editor de América Latina S.A.

¡Es una oferta realmente excepcional!

Este magnífico volumen está lujosamente encuadernado, con carátulas plastificadas e impresas a todo color.

Son 296 páginas en papel ilustración, con centenares de grabados a todo color y en blanco y negro, a través de las cuales se desarrolla el período completo que va De la Independencia a la Anarquía.

El volumen ofrece, además, 10 Estudios Especiales escritos por reconocidos historiadores.

Estos son los 10 Estudios Especiales:

- **Los primeros economistas argentinos**
- **El negro en el Río de la Plata**
- **Jacobinismo y roussonismo en el Río de la Plata**
- **Independencia nacional o dependencia colonial**
- **Comercio colonial: expansión y crisis**
- **Artigas, un caudillo revolucionario**
- **Los comerciantes ingleses en el Río de la Plata**
- **Estructura social de la Iglesia porteña**
- **Monarquía o república**
- **El año XX: la "democracia bárbara"**

Este primer volumen de la HISTORIA INTEGRAL ARGENTINA incluye los 10 primeros fascículos de POLEMICA, Primera Historia Argentina Integral.

De esta manera, usted podrá adquirir el tomo y luego seguir la colección a partir del fascículo número 11.

Los fascículos de POLEMICA aparecen los miércoles y cuestan $ 1,50.

Más adelante, y periódicamente, usted podrá canjear sus fascículos por hermosos tomos encuadernados semejantes al primero que ha adquirido.

¡NO DEJE PASAR ESTA OFERTA!
¡INCORPORESE A POLEMICA, Primera Historia Argentina Integral!

Precio de LOS HOMBRES

ARGENTINA:
Nº 116 al Nº 106 $ 1,50 m$n 150.-
Nº 105 al Nº 1 $ 2,50 m$n 250.-

COLOMBIA: $ 7.-
MEXICO: $ 5
PERU: S/. 18
URUGUAY: $ 90
VENEZUELA: Bs. 2.50